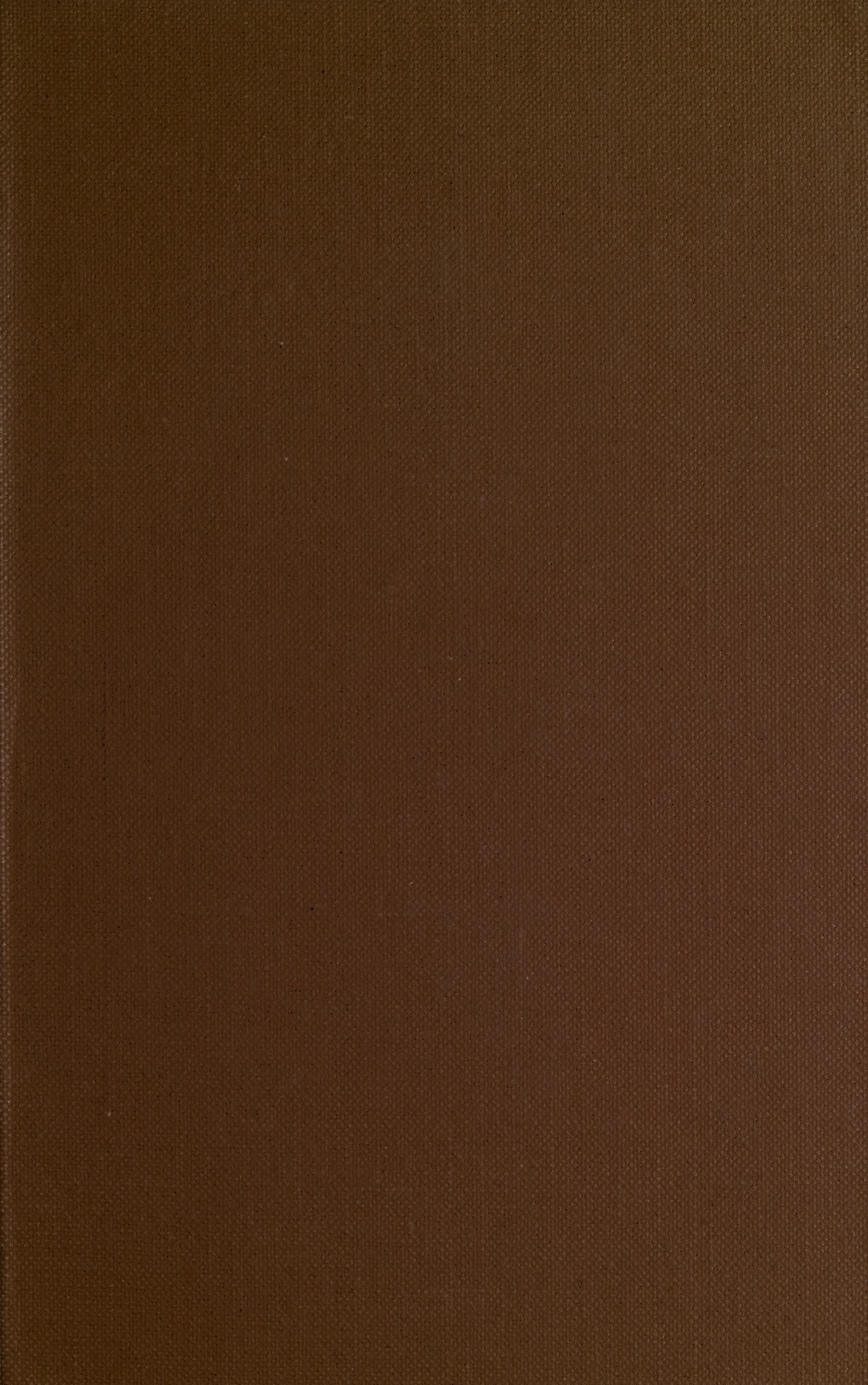
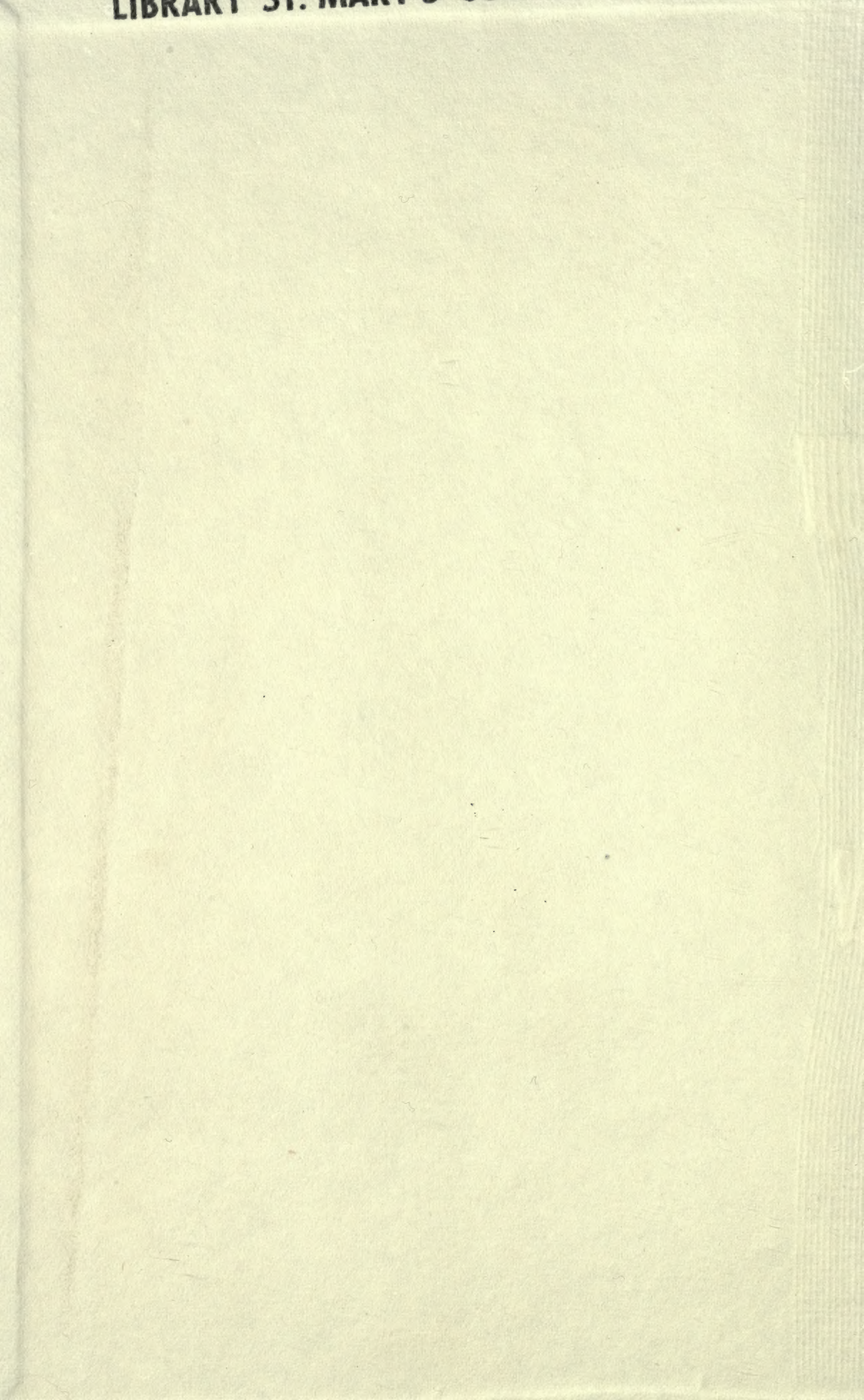
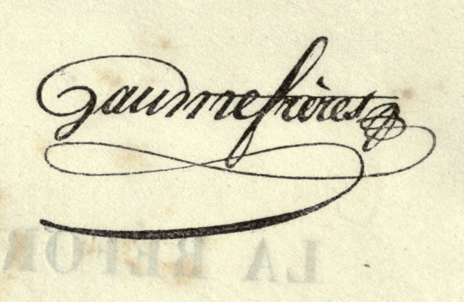




LA RÉFORME.

Les exemplaires non revêtus de la signature ci-dessous sont réputés contrefaits.



Cet ouvrage se trouve aussi :

A NEVERS, chez LAURENT ;

A BESANÇON, chez TURBERGUE ;

A LYON, chez BAUCHU ;

A NISMES, chez WATON ;

A ROUEN, chez FLEURY ;

A STRASBOURG, chez DÉRIVEAUX ;

A VANNES, chez DE LAMARZELLE.

De l'Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye.

LA RÉFORME,

SON DÉVELOPPEMENT INTÉRIEUR,

ET

LES RÉSULTATS QU'ELLE A PRODUITS

DANS LE SEIN DE LA SOCIÉTÉ LUTHÉRIENNE.

PAR J. DÖLLINGER, Johann J

TRADUIT DE L'ALLEMAND SUR LA DEUXIÈME ÉDITION,

PAR L. A. UNGER,
Professeur au collége Stanislas;

TOME TROISIÈME.

PARIS,
GAUME FRÈRES, ÉDITEURS-LIBRAIRES,
RUE CASSETTE, 4.

—

1850

DU
DOGME PROTESTANT
DE LA JUSTIFICATION,
DES DOCTRINES QUI S'Y RATTACHENT IMMÉDIATEMENT

ET DE

LEUR DÉVELOPPEMENT EN ALLEMAGNE,

DEPUIS LES PREMIERS ACTES DE LUTHER JUSQU'A LA FORMULE DE CONCORDE (1517-1580).

DU
DOGME PROTESTANT
DE LA JUSTIFICATION.

A l'époque de la Réforme il se trouva, dans l'un et l'autre parti, des hommes considérables et influents, des princes, des prélats, des théologiens, animés du sincère désir d'opérer ou d'avancer au moins la réconciliation des corps déjà séparés par le schisme ou qui allaient l'être, la fusion de l'Église catholique et des communions protestantes. Mais de quelque manière qu'on s'y prît, quelques moyens que l'on proposât, aucune de leurs tentatives ne put aboutir. Alors même que les négociations, commencées sous de favorables auspices, semblaient promettre d'abord un résultat heureux, on finissait toujours par arriver à quelque point pivotal, à quelque question irritante, où toute conciliation cessait d'être possible; ou bien, l'un des deux partis s'apercevait avec effroi que dans l'entraînement de la discussion il s'était déjà laissé emporter hors du terrain de ses propres principes. Il arrivait donc que toutes les entreprises de ce genre échouaient en définitive, et que le plus souvent leur seul résultat était de rendre plus sensible et plus évidente la profondeur de l'abîme creusé entre les deux camps opposés. Si toutes les tentatives de conciliation échouèrent, si le schisme devint définitif, il ne faut l'imputer ni à l'irritation de quelques esprits aigris, ni aux dispositions querelleuses de quelques autres, ni même à la puissante influence des passions et des intérêts temporels que la cause protestante eut pour auxiliaires. C'est au cœur même de la nouvelle doctrine, dans le dogme *de la Justification de l'homme,* qu'il faut chercher la cause réelle d'une si profonde incompatibilité. Sur ce point, en effet, il n'y avait pas d'accord ni d'entente possible, et le plus simple rapprochement même était illusoire.

L'idée fondamentale de ce dogme est certainement la plus spontanée, la plus originale des créations conçues par l'esprit novateur dont le souffle souleva les tempêtes du XVI[e] siècle. On s'est plu à considérer les sectes hérétiques du moyen-âge et certains théologiens hétérodoxes du XV[e] siècle comme les précurseurs du protestantisme; mais leur affinité avec ce dernier ne s'étend point, à coup sûr, jusqu'au dogme fondamental des protestants sur la Justification. Ni les Vaudois, ni les Hussites, ni aucune autre secte ne mirent en avant, sur ce sujet, quelque chose qui ressemblât à l'idée protestante. Quant aux théologiens, il est vrai qu'en 1522, Luther en appelait d'une manière générale à l'autorité de Wessel de Groningue : « Parce que j'ai lu Wessel, dit-il, mes contra- » dicteurs se sont imaginé que Luther a tout pris à Wessel, » tant nos idées concordent. J'y puise certainement une con- » fiance et une force singulières, et je ne doute plus de la » vérité de mes doctrines, quand je vois cet homme exposer » toutes choses dans le même esprit que moi et presque dans » les mêmes termes, quoiqu'il ait vécu dans un temps fort » différent du nôtre [1], chez une autre nation et parmi d'autres » mœurs. »

Cette assertion, cependant, était d'une si évidente inexactitude à une époque où les écrits sur *la captivité de Babylone* et *à la noblesse allemande*, avaient déjà vu le jour, qu'il est impossible de croire à la véracité de Luther, à moins d'admettre qu'il n'avait pas lu lui-même les œuvres de Wessel, et s'en était rapporté, touchant leur contenu, aux dires d'autrui [2].

Du reste, sur ce point, comme sur tant d'autres, Luther avait coutume de s'exprimer de la manière la plus contradic-

[1] Œuvres de Luther, édition Walch. XIV, p. 220 et s.

[2] *Ullmann*, il est vrai, attribue à Wessel des idées presque entièrement identiques à celles de Luther sur la Justification; mais ses propres citations prouvent combien son assertion est erronée. Ce n'est point l'idée luthérienne, mais bien la doctrine catholique qui se manifeste dans le langage de Wessel lorsqu'il dit (page 513, etc.), qu'être relevé du péché ce n'est autre chose que posséder l'amour justifiant : car quiconque n'a pas cet amour, demeure dans le péché. Afin donc que Jésus-Christ nous lave du péché, il est nécessaire qu'il nous communique (*infundat*) la justice. » Ou bien encore (p. 521): « L'amour est plus que toute obéissance : mais la source de l'amour étant la foi, celle-ci est bonne même à cause de son fruit. »

toire. Avait-il intérêt à s'appuyer sur quelque autorité ecclésiastique, il en appelait, quoique en termes vagues et généraux, à l'Église des premiers siècles, surtout à saint Augustin, avec lequel il prétendait être d'accord sur les points essentiels. Avait-il, au contraire, à répondre à quelque objection basée sur un autre fait que la nouveauté de sa doctrine, il changeait aussitôt de langage. Alors, il déclarait sans détour et avec un certain orgueil qu'il était sans contredit le premier qui eût découvert ce système dans le Nouveau Testament, et notamment dans les Épitres de saint Paul ; alors, il ne dissimulait aucunement que, depuis les apôtres, nul homme n'avait enseigné cette doctrine, ni compris comme lui le sens des Épitres de saint Paul. C'est ainsi qu'il disait en 1524 : « Ce scandale (la confusion entre les œuvres et la foi) s'est opposé depuis le commencement jusqu'à ce jour à ce que la foi fût enseignée dans sa pureté. — Je ne sache personne qui ait été en état d'en juger sainement, si ce n'est les apôtres, choisis et institués pour enseigner ceci dans sa pureté, et asseoir la doctrine sur une base solide. Pour tous les autres livres qui existent, on ne saurait y trouver aucune trace de cet enseignement ; il ne faut donc pas s'étonner que de notre temps, il ait été si complètement éteint et oublié[1]. »

Luther était en même temps pénétré de l'intime conviction que le dogme de la Justification, sous la forme qu'il lui avait donnée, devenait le point culminant, l'article capital du christianisme tout entier. Quant à l'importance qu'il y attachait pour son compte personnel, la lecture de ses écrits ne peut laisser à cet égard le moindre doute : car cette idée en est en quelque sorte la trame qu'on voit percer partout. Il soutenait qu'elle devait avoir cette même importance pour chaque chrétien, l'Église entière ne devant être assise que sur cette base, et tomber en ruines dès qu'on faussait ce principe fondamental : assertion parfaitement exacte, une fois la vérité de sa doctrine admise. Aussi, tant que la doctrine édifiée par la Réforme resta debout, cet article fut partout le symbole du protestantisme. « Cet article supprimé, dit Luther, l'Église est perdue, et toute résistance inutile

[1] Œuvres de Luther, édition Walch. IX, 492, etc.

contre l'invasion de l'erreur : car l'Esprit saint, hors de cet article, ne veut ni ne peut plus être avec nous [1]. » — « Si ce dogme succombe et périt, la connaissance de la vérité périt et succombe avec lui. » — « Tant que ce point, dit-il encore, demeurera intact et pur, la chrétienté aussi restera pure, unie et exempte de factions; ce point étant le seul qui constitue et conserve la chrétienté; mais partout où ce point est mis en oubli, il est impossible de contenir l'erreur et l'esprit de faction. J'en ai fait moi-même l'expérience [2]. » L'apologie de la Confession d'Augsbourg déclare que le dogme de la Justification « est le premier et le principal article de toute la doctrine chrétienne, important entre tous, propre surtout à donner une intelligence claire et juste de toute l'Écriture-Sainte; qu'il est le seul chemin qui conduise à l'inappréciable trésor de la connaissance du Christ, et la seule porte qui livre l'accès de toute la Bible; que sans cet article une conscience tourmentée ne saurait trouver de consolation vraie, durable et certaine, ni apprécier et reconnaître les abondants trésors des grâces de Jésus-Christ. » — « De cet article, est-il dit dans les articles de Smalkalde, on ne saurait céder ni retrancher la moindre chose, dussent ciel et terre s'écrouler. C'est sur cet article que sont basées toutes nos prédications contre le pape, le démon et le monde. Aussi devons-nous nous garder du moindre doute et de la moindre incertitude : sinon, tout est perdu, et le pape et le démon auront raison contre nous et nous arracheront la victoire ! »

Ce n'est aussi qu'au point de vue de cette doctrine, qu'il est possible de comprendre et d'apprécier les accusations que Luther élève si souvent dans ses écrits, contre l'Église, telle qu'elle était avant lui et jusqu'à lui, ainsi que les tristes peintures qu'il se plaît à en tracer. Il représente tout le « *papisme,* » c'est-à-dire l'Église, comme une apostasie universelle, comme

[1] Œuvres de Luther, édition d'Iéna, v, 228.

[2] Œuvres de Luther, édition Walch, VIII, 1558; — édition d'Iéna, v, 159. — C'est le même esprit qui fait dire à *Chemnitz*. (Loci theol. Francof. et Wittemb. 1653. II, 200.) : Hic locus est tanquam arx et præcipuum propugnaculum totius doctrinæ et religionis christianæ, quo vel obscurato, vel adulterato vel subverso impossibile est, puritatem doctrinæ in aliis locis retinere, salvo autem hoc loco corruunt per se omnes idolomaniæ, superstitiones et quidquid est corruptelarum in omnibus fere aliis locis.

une église antichrétienne et impie, où il ne reste pas une étincelle de foi, et où le Christ est figuré sous des couleurs si horribles qu'on ne voit en lui qu'un juge irrité. « Ils ont, dit-il, outragé de la manière la plus vile la grâce divine : ils ont renié la mort du Christ, la résurrection, l'ascension, etc., avec tous les biens ineffables qui en découlent : ils ont blasphémé et condamné son Evangile, anéanti la foi, et substitué à sa place un édifice d'abomination, de mensonge, d'erreur et de blasphème [1]. » — « Il n'est pas de lettre si petite dans leur doctrine, ni d'œuvre si minime, qui ne renie et ne blasphème le Christ et ne prostitue la foi [2]. »

Puisque nous sommes sur le point d'examiner cette doctrine, et de la suivre dans son développement extérieur et intérieur, depuis son origine jusqu'aux perfectionnements qui y mirent la dernière main, nous croyons utile, afin d'orienter nos lecteurs avec certitude, de leur présenter dès à présent ce dogme sous sa forme la plus précise et la plus substantielle, tel qu'on le formulait en 1563, vers la fin de la période de la Réforme. Nous choisissons à cet effet les questions du *Catéchisme de Heidelberg* concernant cet objet, et cela pour deux raisons : une fois parce que ce livre, plus qu'aucun des autres écrits qui font autorité, réunit la précision dans les expressions techniques de la dogmatique à la netteté de langage d'un livre populaire, condition qui ne se retrouve ni dans le Catéchisme de Luther, ni dans les Symboles rédigés par Mélanchthon; et puis, parce que les Luthériens ont toujours reconnu l'exactitude des doctrines du Catéchisme sur ce point.

QUESTION TRENTE-QUATRIÈME. *Qu'est-ce que la vraie foi?*

RÉPONSE. La vraie foi n'est pas seulement une connaissance certaine qui me fait tenir pour vrai tout ce qui nous est révélé par la parole de Dieu; mais c'est aussi l'intime confiance que le Saint-Esprit produit en moi par l'intermédiaire de l'Évangile, et qui me rend convaincu que Dieu accorde non-seulement aux autres, mais aussi à moi-même, la rémission des péchés, la justice et la félicité éternelles, par sa seule grâce et uniquement pour les mérites de Jésus-Christ.

[1] Œuvres de Luther; édition d'Iéna, VI, 339.
[2] L. c. V, 286.

QUESTION SOIXANTIÈME. *Comment es-tu juste devant Dieu?*

RÉPONSE. Uniquement par la vraie foi en Jésus-Christ, si, malgré que ma conscience m'accuse d'avoir grossièrement péché contre tous les commandements de Dieu, de n'en avoir jamais observé aucun, et de continuer toujours à être enclin au mal, je crois néanmoins que Dieu, sans que mes mérites y soient pour rien, m'impute, par un pur don de sa grâce, l'entière satisfaction, la justice et la sainteté de Jésus-Christ, comme si je n'eusse jamais commis ni connu de péché, et que j'eusse fait preuve moi-même de cette obéissance que Jésus-Christ eut en ma place, et si je reçois tous ces bienfaits avec un cœur croyant.

QUESTION SOIXANTE-UNIÈME. *Et pourquoi dis-tu que tu n'es juste que par la foi?*

RÉPONSE. Non que je sois agréable à Dieu par le mérite de ma foi, mais parce que la satisfaction, la justice et la sainteté de Jésus-Christ sont seules ma justice devant Dieu, et que je ne puis les recevoir ni me les approprier que par la foi seule.

QUESTION SOIXANTE-DEUXIÈME. *Mais pourquoi nos bonnes œuvres ne peuvent-elles être notre justice ou une partie de notre justice devant Dieu?*

RÉPONSE. Parce qu'il faut que la justice, telle qu'elle doit être devant le tribunal de Dieu, soit entièrement parfaite et entièrement conforme à la loi divine; mais que les meilleures même de nos bonnes œuvres, dans cette vie, sont toujours imparfaites et souillées de péché.

QUESTION SOIXANTE-TROISIÈME. *Mais nos bonnes œuvres ne méritent-elles donc rien, tandis que Dieu promet pourtant de les récompenser dans cette vie et dans l'autre?*

RÉPONSE. Cette récompense n'est pas une rémunération de nos mérites, mais un don de pure grâce.

QUESTION SOIXANTE-QUATRIÈME. *Mais cette doctrine ne rendrait-elle pas les hommes insouciants et impies?*

RÉPONSE. Non : car il est impossible que ceux qui sont incorporés à Jésus-Christ par la vraie foi ne veuillent pas lui porter des fruits de reconnaissance.

QUESTION CENT-QUATORZIÈME. *Ceux qui sont convertis à Dieu, peuvent-ils observer ces commandements (les dix Commandements)?*

RÉPONSE. Non : car les plus saints même, tant qu'ils sont en cette vie, n'ont qu'un faible commencement de cette obéissance; seulement ils commencent à vivre avec une sérieuse intention, non pas selon quelques-uns des commandements de Dieu, mais selon tous.

LUTHER.

On admet communément que Luther, ayant lancé ses fameuses propositions contre le trafic des indulgences, ne fut amené que par le développement de la querelle allumée par ces propositions à se former une conviction essentiellement différente des doctrines de l'Église. Mais c'est là une de ces nombreuses erreurs qui se sont enracinées sur le terrain historique de la Réforme. La vérité est plutôt que Luther, dès l'année 1515, s'était détaché de l'ancien système sur des points très-importants, sans toutefois pressentir encore le développement ultérieur de ses innovations et les résultats qui devaient en naître plus tard. Lui-même déclara longtemps après, en 1540, qu'au moment où éclata le débat sur les indulgences, il était encore imbu et enivré de la doctrine du pape, et noyé dans cette doctrine; mais il a hâte de réduire cette assertion à sa véritable portée, en ajoutant qu'elle ne doit s'entendre que de l'obéissance à laquelle, selon ses idées d'alors, chacun était tenu envers le pape, et jusque dans les moindres choses. A voir de quelle manière il formulait ses vues dès 1515 à 1517, il n'est guère permis de douter que si le Souverain Pontife les eût déjà condamnées à cette époque, Luther ne se serait pas soumis davantage à la sentence de Rome qu'il ne le fit plus tard.

Dès l'année 1515, c'était pour Luther un fait incontestable que la doctrine sur le rapport de l'homme avec Dieu, telle que l'Église l'enseignait alors partout, était défigurée, dénaturée par de graves erreurs. Déjà même, il avait été attaqué pour ses idées hétérodoxes à ce sujet. Dans un sermon qu'il

fit, en 1515, au couvent des Augustins de Wittenberg, il prit pour point de départ les paroles du Christ, déclarant qu'il avait voulu rassembler tous les enfants de Jérusalem comme une poule rassemble sous ses ailes ses petits poussins, et en déduisit cette doctrine qui devint désormais le thème de tous ses écrits et de ses prédications, le point pivotal de tout son système religieux; à savoir, que l'homme, sa justice propre étant néant, doit se réfugier en Jésus-Christ, afin de pouvoir se présenter devant Dieu, couvert par les ailes de cette poule. C'était là, selon lui, la seule et vraie idée qu'on devait concevoir de la grâce (c'est-à-dire, que nos péchés seront *couverts* et qu'on nous imputera une justice et une obéissance qui sont hors de nous). Nul homme n'étant capable d'observer la loi divine, et chacun, au contraire, ne pouvant que la transgresser et la corrompre, Jésus est venu pour accomplir seul la loi, pour nous rendre participants à cet accomplissement, et nous prendre ainsi sous ses ailes, comme la poule ses petits. Chaque homme, sans aucune exception, se livrant sans cesse à la concupiscence et enfreignant ainsi à toute heure le commandement *tu ne convoiteras point*, il ne lui reste qu'à désespérer totalement de lui-même et à accepter la grâce que lui offre le Christ (l'accomplissement de la loi à notre place [1]).

Déjà Luther s'élevait également contre les hommes qui, au lieu de s'attacher à la justice du Christ, ou de rester sous les ailes de la poule, c'est-à-dire du Christ, aiment mieux poursuivre leurs bonnes œuvres, tandis que cet justice des œuvres n'est pourtant rien que péché. Mais en même temps il se plaignait d'être accusé d'erreur à cause de cette doctrine [2].

Sans doute ce reproche s'adressait principalement à ses idées nouvelles sur la satisfaction, cet élément essentiel de la doctrine qu'il prêcha plus tard; on le blâmait de soutenir que Jésus-Christ avait accompli la loi à notre place, et que cet

[1] Lœscher, Actes de la Réforme, I, 244. Nos nostris justitiis prorsus salvari non possumus, sed sub alas hujus gallinæ nostræ oportet nos confugere, ut quod minus in nobis est, de ejus plenitudine accipiamus.

[2] Lœscher, l. c. Sic enim et (quod) ego semper prædico de Christo, gallina nostra, efficitur mihi errans et falsum dictum.

accomplissement de la loi par Jésus nous était imputé comme si nous l'eussions fait nous-mêmes. Le second point capital, portant que toute la justice de l'homme devant Dieu n'est qu'une simple imputation des mérites de Jésus-Christ, et que, si l'homme ne peut être justifié que par la foi seule, c'est que la foi seule le met en possession du don qui lui est offert, ce point, son esprit ne l'avait pas encore formulé d'une manière nette et précise dans les premières années. Ainsi, en 1517, il disait encore dans un sermon que cette justice de Dieu (dont parle le Christ), consistait précisément en ce que l'homme ne fût juste que parce que Dieu le justifie et lui impute les mérites de Jésus. Mais il ajoutait que cette justice n'est pas dans les œuvres, mais dans la foi, l'espérance et l'amour [1]; il rangeait donc l'espérance et l'amour parmi les conditions de la Justification ou les éléments de la justice, qui, par conséquent, ne pourrait plus consister dès-lors dans une imputation pure et simple, et serait inhérente à l'homme. Sur cet article donc il était encore d'accord avec la doctrine de l'Église.

La théologie des professeurs de Wittenberg (Karlstadt s'était engagé en même temps que Luther dans une voie analogue) excitait en se développant, soit à Wittenberg, soit ailleurs, les soupçons des théologiens scolastiques, et provoquait des protestations, quoique nul d'entre eux ne parût se douter encore quelles devaient être un jour les conséquences du développement de ces premiers germes. Dans la préface de la *Théologie allemande* que Luther publia en 1516, il se plaignait déjà « des discours injurieux que quelques doctes personnages tenaient sur le compte des théologiens de Wittenberg, comme si ceux-ci voulussent s'ériger en novateurs ! »

Peu de temps après que ceci se passait, il fit publier par Barthélemy Bernhardi, de Feldkirch, un des premiers religieux qui plus tard se marièrent, des propositions dont

[1] Lœscher, I, 288. Justitia Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quæ justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe et charitate. Lœscher ajoute à ces paroles la remarque suivante : Egregia confessio doctrinæ de Justificatione, sed nondum ab omni confusione cum articulo renovationis liberata.

l'objet était de développer cette doctrine que la volonté de l'homme non encore régénéré n'est pas libre, mais esclave du mal. Dans ces propositions se lisait entre autres le paradoxe suivant : « La justice des fidèles étant latente et cachée en Dieu, leurs péchés, au contraire, étant patents et visibles en eux, il s'ensuit que nul n'est condamné que les justes, et que nul n'est sauvé que les pécheurs et les prostituées. » Pour expliquer cette proposition, on ajoutait : « que tout saint est pécheur sous un rapport, et juste sous un autre; pécheur suivant sa conscience, juste à son insu; pécheur de fait et en réalité, juste par l'imputation du Dieu de miséricorde[1]. » Si, d'une part, nous voyons déjà, dans ces paroles, germer la doctrine qui se développa plus tard, de l'autre, Luther, dans un fragment relatif à ces propositions, et dont l'origine paraît remonter à 1516-1517, énonce, touchant le repentir, le remords et l'espérance, des idées qui nous permettent de sonder du regard la situation d'esprit toute particulière où se trouvait ce réformateur, et de plonger jusqu'aux racines de sa doctrine.

La tristesse de l'âme, dit-il, le désespoir et le trouble de conscience ne proviennent pas tant de la multitude des péchés commis par l'homme, que de la multiplicité des bonnes œuvres, de l'aspiration à la justice propre. Il ne saurait y avoir de folie plus grande pour l'homme, à l'article de la mort, que de souhaiter d'avoir fait beaucoup de bien, ou d'être resté pur de péchés; car, dans ce sentiment, l'homme ne place pas son espérance en Dieu, mais en ses propres œuvres : s'il espère en Dieu, c'est en raison de ces œuvres; il espère donc plus en ses œuvres qu'en Dieu, et se rend ainsi coupable du plus horrible blasphème et de la plus grande impiété. C'est, au contraire, après avoir commis du mal, qu'on doit espérer le plus fermement en Dieu. En effet, continue Luther, il faut nous attendre aujourd'hui à voir éclater d'une manière terrible la vengeance divine, parce que tant de gens pieux et d'une sainte conduite s'imaginent mettre en Dieu leur plus ferme espérance, tandis que, sans le savoir

[1] Lœscher I, 335. Ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter vero justus; peccator secundum rem, justus secundum spem; peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis.

eux-mêmes, ils n'espèrent pourtant que dans leur propre sainteté, comme il se verra à l'heure de la mort, quand ils auront à paraître devant le tribunal de Dieu. Ils meurent avec d'autant plus de confiance qu'ils seront certains d'avoir mené une vie plus pure, et dans cette confiance ils espèrent en Dieu; mais devant le tribunal divin leurs bonnes œuvres leur seront comptés pour d'abominables péchés, parce qu'ils y auront mis leur confiance, au lieu de se présenter devant la miséricorde de Dieu dans toute la nudité de leur misère. Car, dit Luther en terminant, où il y a mérite, il ne peut y avoir espérance, et *vice versâ,* Dieu ayant précisément donné la loi, qui range tout dans le domaine du péché, afin d'anéantir chez l'homme toute confiance en soi-même. L'espérance en Dieu est donc plus facile et plus sûre pour l'homme qui est dans le péché, que pour celui qui possède des mérites et pratique le bien. C'est pourquoi il est dangereux pour l'homme de rester jusqu'à sa mort en état de grâce et en possession d'une grande somme de mérites, cet état ne lui permettant guère d'apprendre à espérer en Dieu, au lieu que le péché sert justement à rendre celui qui y est plongé susceptible et capable d'espérance.

Ici, on le voit, s'étaient déjà développées des idées entièrement étrangères jusqu'alors à toute théologie, à savoir : que l'effet de la grâce divine dans l'homme, au lieu de contribuer à son salut, le perd, parce qu'il devient présomptueux et téméraire et met sa confiance dans sa propre sainteté; ensuite cette manière toute particulière de comprendre l'espérance ou la confiance suivant laquelle l'homme espère bien plus facilement en Dieu lorsqu'il a commis de nombreux et graves péchés, que lorsqu'il est en possession des fruits de la grâce. Quant à l'humilité, Luther ne semble point s'être douté qu'elle est un des fruits essentiels de l'action véritable de la grâce et une condition indispensable de toute sanctification réelle.

Inmédiatement après, et dans la même dissertation, vient une assertion propre à jeter quelque lumière sur cette doctrine. C'est que l'homme, le plus juste même pèche à chaque instant de sa vie et dans chaque acte de sa volonté, ce que Luther attribue soit à l'instinct d'inertie ou de résistance (à cette *noluntas* mêlée à toute *voluntas*) qui travaille dans tout homme,

soit à cette sublime perfection de l'amour de Dieu, tel que la loi l'exige et où il est impossible à l'homme de jamais atteindre [1].

Déjà quelques-unes des idées qui servirent de base au système développé plus tard, se prononçaient également d'une manière précise dans les lettres de cette époque. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans une lettre écrite le 3 avril 1516 à George Spenlein de Memmingen, religieux Augustin comme Luther [2]. Renonciation à toute justice intérieure, à toute sainteté par l'amour et les œuvres : confiance unique et absolue dans l'expiation jadis offerte par Jésus-Christ : abandon total de toute espérance qu'aucune œuvre de l'homme, même accomplie avec le secours de la grâce, puisse être comptée pour quelque chose devant Dieu : telles sont, ici comme ailleurs, les idées fondamentales de ses sentiments religieux, idées qu'il s'efforce d'inculquer à son collègue. « Ils ont été, dit-il, engagés l'un et l'autre dans cette erreur de vouloir affermir la paix de leur conscience par la voie des œuvres et des désirs de sanctification, et quant à lui, Luther, il lutte toujours dans son âme contre cette erreur, sans avoir pu encore remporter la victoire [3]. »

Dans une autre lettre écrite à Spalatin le 15 février 1518, la même opinion se manifeste, et l'on voit comment il travaille à s'en pénétrer de plus en plus. « Pour être guidé dans toutes ses actions par un esprit convenable, l'homme doit désespérer de toutes ses œuvres et ne mettre sa confiance que dans la miséricorde divine. La vraie signification de la justice chrétienne a été longtemps ignorée et méconnue. Celui-là est juste qui s'accuse lui-même, condamnant ainsi les mêmes choses que Dieu condamne, c'est-à-dire soi-même. Ce n'est pas l'œuvre qui est agréable à Dieu, mais cette accusation de soi-même; et Dieu, en commandant les bonnes œuvres, l'a fait plutôt pour nous fournir l'occasion de nous accu-

[1] Lœscher, I, 346.

[2] Correspondance de Luther, recueillie par *de Wette*. I, 16, etc.

[3] L. c. I, 17. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiæ quietem pervenire oportet, ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies; disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te, et peccata tua fecit sua, et suam justitiam fecit tuam.

ser, que pour nous prescrire de le servir par nos œuvres[1]. »

Une autre doctrine importante était clairement conçue par Luther dès les années 1517 et 1518; c'est celle qui veut que la foi qui justifie l'homme soit la foi spéciale en vertu de laquelle chacun, avec une certitude absolue, se tient soi-même pour justifié. C'était là le plus important des articles dont la rétractation fut demandée à Augsbourg par le cardinal de Vio[2]. Tous les théologiens opposaient à cette doctrine que l'homme ne saurait avoir, et ne doit pas s'imaginer d'avoir au moment de sa justification et avant qu'elle ne soit attestée par ses effets, cette certitude absolue touchant la véritable nature de sa foi et sa disposition à la justification. Mais cet argument n'avait plus aucune valeur pour Luther, puisque chez lui c'était une vérité acquise que cette disposition n'est ni nécessaire, ni possible, et que l'homme doit, au contraire, se présenter sans préparation et dans son indignité, avec sa seule foi dans les promesses du Christ et dans leur immanquable effet[3]. Aussi Luther eut-il raison d'affirmer au cardinal et à l'électeur Frédéric de Saxe que cette question importait bien autrement que celle des indulgences; qu'il croirait renier le Christ, s'il lui fallait changer là-dessus ses convictions, et qu'il préférerait tout condamner, tout rejeter, tout nier que de rétracter cette doctrine de la foi spéciale[4].

C'est au développement de cette doctrine que Luther s'ap-

[1] L. c. I, 90, 91. Quæ confessio et accusatio (quia venit ex timore divini judicii, coram quo nullum opus potest subsistere) faciet, ut sit gratum, imo non tam opus, quam ejus illa accusatio Deo placet, ita ut Deus opera bona magis præceperit ad occasionem talis nostræ accusationis et timoris sui, quam ut in ipsis quærat sibi serviri.

[2] L. c. I, 154. Neminem justificari posse (dixi) nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere, sese justificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur sed evomit gratiam.

[3] L. c. I, 155, 156. Si autem dixeris : Quid si sim indignus et indispositus ad sacramentum? Respondeo ut supra : Per nullam dispositionem efficeris dignus, per nulla opera aptus ad sacramentum, sed per solam fidem, quia sola fides verbi Christi justificat, dignificat, vivificat, præparat, sine qua omnia alia vel sunt præsumptionis vel desperationis studia. Justus enim non ex dispositione sua, sed ex fide vivit. Quare de indignitate tua nihil oportet dubitare, ideo enim accedis, quia indignus es, ut dignus fias, et justificeris ab eo qui peccatores, non justos quærit salvos facere : dum autem credis verbo Christi, jam honoras verbum ejus, et ex eo opere justus es.

[4] L. c. I, 177.

pliqua avec le plus de soin dans les premières années de sa carrière de réformateur. Résumée en substance, voici ce qu'elle porte :

L'homme est tellement enlacé, il est si fortement enchaîné dans le cercle magique du péché, qu'il pèche dans chacune de ses actions, dans chaque acte de sa volonté. Avant la conversion, le péché règne seul et complètement dans toutes les manifestations de la volonté et de la pensée de l'homme, sans aucun alliage de quoi que ce soit qui ne soit pas péché. Après la conversion, l'homme, il est vrai, fait le bien par l'effet de la grâce qui agit au-dedans de lui; mais il y a toujours du péché mêlé à ce bien. La raison en est soit dans cette perfection surhumaine que la loi divine exige de l'homme, et que celui-ci n'atteint jamais, même dans les œuvres les mieux pratiquées, soit dans la concupiscence, dont les premiers mouvements, quoique entièrement involontaires, sont pourtant du péché, puisque la loi divine les proscrit.

Luther, en enseignant de telles choses, pensait avoir pour lui les textes les plus clairs de l'Ecriture, surtout ce passage d'Isaïe, LXIV, 6, où le Prophète dit, en parlant de la majorité des Juifs d'alors : « Nous sommes tous comme les impurs et notre justice est comme un vêtement souillé. » Plus tard, il est vrai, en 1534, il reconnut que ce passage, comme cela ressort du reste de l'ensemble, ne saurait avoir aucune force probante en son sens; mais à l'époque dont nous parlons et durant plusieurs années, il le considéra comme un témoignage décisif en faveur de sa doctrine, ne manquant pas, suivant son habitude, de faire à plusieurs reprises une peinture acerbe de l'aveuglement et de la perversité des théologiens catholiques, qui s'obstinaient à ne point découvrir dans ce passage sa doctrine favorite[1]. Outre ce passage d'Isaïe, il citait encore, pour y baser sa doctrine : l'Ecclésiaste, VII, 20; Ep. aux Rom. VII, 15, et Ep. aux Galates, V, 17.

Avec de pareilles idées, il est impossible de concevoir comment Luther se figurait l'état primitif de l'homme et sa chute, et comment il sauvait l'impeccabilité de Jésus-Christ, et avec elle l'œuvre de la Rédemption. S'il est vrai que chaque *nolun-*

[1] Ainsi en 1519. (Opp. lat. Ién. I, 286.) : Hæc vel sola auctoritas obstruat omnium contradictorum os et gulam, cum sit apertissima.

tas, comme il dit, c'est-à-dire chaque résistance involontaire et tant soit faible de la chair contre l'esprit, des instincts appétitifs contre la puissance de la volonté, constitue déjà un péché : s'il est vrai que la victoire du bien est nécessairement mélangée de péché, parce que cette victoire même suppose dans l'homme quelque élément réfractaire dont il a fallu triompher, la chute de l'homme devient inexplicable et incompréhensible : car, dans un état d'impeccabilité telle que l'entend Luther, la tentation et, par conséquent, la chute dont elle est la cause seraient impossibles. Mais ce qui est bien plus frappant, c'est que Luther, avec sa doctrine, était obligé d'imputer le péché au Sauveur lui-même ; car lorsque J.-C. retiré sur la montagne des Oliviers, demande à Dieu d'éloigner de lui le calice, ce désir, exprimé au milieu des angoisses du Rédempteur, tombe évidemment dans la catégorie du péché, tel que l'entend Luther, et sa doctrine, qui prétendait avoir pour objet de glorifier le Christ et son œuvre, ne fait qu'anéantir l'impeccabilité du Seigneur et la Rédemption elle-même.

Luther, du reste, tombait encore dans d'autres contradictions. Ainsi, par exemple, il veut que l'homme tout entier soit corrompu par la concupiscence, et affirme en même temps que là où il y a concupiscence, il ne saurait y avoir amour. Donc, pour être conséquent, il faut qu'il nie l'amour chez l'homme, même en état de grâce [1].

Dans la polémique de Luther contre Eck, commencée en 1519, se formulèrent ainsi les quatre propositions suivantes : 1° Le péché demeure dans l'homme après le baptême ; 2° le juste, d'après le jugement de Dieu, pèche mortellement ; 3° il pèche dans chaque bonne œuvre ; 4° nul péché, de sa nature, n'est véniel, mais tout péché est mortel.

Une autre idée, qui renferme une altération essentielle de la doctrine sur la satisfaction, avait également pris racine chez Luther dès 1516. C'est que *Jésus-Christ, afin de dispenser l'homme de l'obligation d'accomplir la loi divine, l'a lui-même accomplie en notre nom, et que l'homme n'a plus désormais qu'à s'imputer par la foi cet accomplissement de la loi.* Dans un sermon prêché pour l'Avent de 1515, il dit que si la Bonne-Nou-

[1] Opp. latin. Ién. I, 288, a.

velle renferme une vertu de consolation, c'est que l'âme, abattue, découragée, désolée par la loi promulguée et inculquée aux hommes, apprend que cette loi a été accomplie par Jésus-Christ, et qu'il n'est plus nécessaire de l'accomplir par notre propre obéissance, mais seulement de nous attacher par la foi à celui qui l'accomplit pour nous, et de nous efforcer à devenir semblables à ce modèle [1].

Il importerait de déterminer maintenant la filiation entre cette doctrine, qui renfermait sans contredit le germe d'une transformation totale du système dogmatique chrétien, et cette autre doctrine, précédemment développée, touchant l'existence du péché dans tout acte de la volonté humaine. Une parole qui lui échappa, longtemps après il est vrai, pourrait autoriser à croire que ce ne fut que pour l'amour de sa doctrine sur la justification que Luther imagina cette doctrine sur le péché. « Afin d'exalter la justification et de la rendre aussi grande que possible, il faut attribuer au péché le plus qu'on peut d'étendue, de gravité et de grandeur [2]. »

Relativement aux œuvres de l'homme, on rencontre chez Luther, dans ces premières années (1516 à 1520), deux idées fondamentales : premièrement, que les bonnes œuvres sont nuisibles à l'homme, attendu que, du moment où il reconnaît qu'il fait le bien, il ne saurait échapper à l'orgueil et à la vanité [3] ; secondement, que la valeur de tous les actes de l'homme dépend de la *confiance*. Sont bonnes œuvres, selon lui, toutes celles que l'homme accomplit dans la ferme confiance qu'il est agréable à Dieu. Dans son *Sermon sur les bonnes œuvres* de l'an 1536, Luther s'applique à développer

[1] Œuvres de Luther, éd. Walch. x, 1461.

[2] Opp. lat. Wittemb. I, 391, b. (Disp. III, thes. 28). Ut justificatio, quantum potest fieri, magnificetur, peccatum est valde magnificandum et amplificandum.

[3] Par exemple dans un Sermon de 1516 (éd. Walch. XII, 2283). Il y parle des hommes qui désirent prolonger leur vie, afin de l'amender encore et de pouvoir encore faire du bien : « Dès qu'un homme n'est pas entièrement tué, les vertus et les bonnes œuvres lui font plus de tort que les péchés. Il suffit donc que ces gens, reconnaissant leurs péchés, aient le désir et la soif de la justice, et qu'ainsi ils meurent dans leur bonne volonté : car, en vérité, s'ils devenaient participants de la justice, comme ils le demandent, ils ne tarderaient pas, en étant rassasiés, à la vomir de leur corps, et à en avoir dégoût comme des gens sûrs d'eux-mêmes. »

cette idée. « Tout, y est-il dit, dépend de la confiance où l'on est qu'on plaît à Dieu; quiconque possède cette ferme conviction, ne fait rien que de bonnes œuvres, qu'il marche ou s'arrête, qu'il boive, mange, dorme, etc.; jusqu'alors ce fut donc une erreur damnable de ne pas mettre toutes ces choses-là au rang des bonnes œuvres. Cette foi, cette confiance est donc la chose la plus importante. Car toutes les autres œuvres, un païen, un juif, un turc, un pécheur peut également les accomplir, « mais avoir la ferme conviction qu'on est » agréable à Dieu, n'est possible à personne qu'au chrétien » illuminé et fortifié par la grâce [1]. »

Par cette foi, selon Luther, l'homme ne doutant pas que tout ce qu'il fait ne soit bien fait aux yeux de Dieu, toutes les œuvres deviennent égales, de quelque nature qu'elles soient, sans que l'une ait plus de valeur que l'autre. « Car les œuvres » ne sont point agréables à Dieu à cause d'elles-mêmes, mais » à cause de la foi qui est une, et agit de la même manière » dans toutes les œuvres, quels qu'en soit le nombre et la di- » versité [2]. » Un chrétien, animé de cette foi, n'a donc point besoin d'un docteur qui lui enseigne à pratiquer de bonnes œuvres; tout ce qu'il fait, le faisant avec la foi, est bien fait [3].

Du reste, en 1517, ainsi que cela s'explique aisément, ses conceptions théologiques étaient encore dans un état de fermentation assez confus. Il nourrissait encore des idées dérivées du système catholique et dont il n'avait pas encore reconnu l'incompatibilité avec sa doctrine favorite. C'est ainsi, par exemple, que dans un sermon prononcé à l'occasion du jour de l'an de 1517, il soutenait encore, tout-à-fait dans l'esprit de la doctrine catholique, que nous pouvons, jusqu'à un certain point, nous préparer à la grâce (à la justification) par

[1] Ed. Walch. x, 1569.

[2] L. c. 1570.

[3] Voy. Commentaire sur les 22 premiers psaumes (éd. Walch. iv, 1073). Toutes les œuvres, telles qu'elles se présentent à nous, sont égales par la foi : car la foi elle-même est la principale de toutes les œuvres. — La cause des bonnes œuvres c'est la confiance d'être agréable à Dieu; mais *les bonnes œuvres ne sont pas la cause de la confiance d'être agréable à Dieu.* Tout le Commentaire sur le ps. 14 est consacré à cette doctrine, que la seule foi qui plaise à Dieu est celle en vertu de laquelle l'homme a la ferme conviction d'être agréable à Dieu; mais que tout le reste n'est que péché et condamné par Dieu. (L. c. 1082).

des œuvres, et que l'homme, s'il veut être juste devant Dieu, doit commencer par se livrer au repentir et à la pénitence, c'est-à-dire se purifier et se rendre apte aux bonnes œuvres[1].

Cette indécision, ce manque de clarté dans les conceptions premières, se manifeste également dans la question du rapport *entre la foi et la charité*. Dans une lettre à Sylvius Egranus, qui dès ce temps déjà se choquait des doctrines de Luther, celui-ci dit qu'il ne sépare nullement de l'amour la foi sanctifiante; que l'homme, au contraire, croit, parce que celui en qui il croit, lui plaît et en est aimé[2]. Suivant ces paroles, et par la plus flagrante contradiction avec ce qu'il affirmait et soutenait ailleurs, Luther allait alors jusqu'à admettre une priorité de l'amour sur la foi, une sorte de rapport causatif, dans lequel l'amour de Dieu chez l'homme serait à la foi comme la cause à l'effet.

Dès l'origine de ses entreprises de réforme, Luther tendit à un double but, et obéit à un double intérêt, qui dirigea tout le développement théologique de son système. Ce fut d'abord le besoin d'opposer aux angoisses et à la pression d'une conscience bourrelée le sentiment d'une entière sécurité, d'une tranquillité complète, la confiance dans un état de grâce assuré et un salut infaillible, et, sinon de compenser, au moins d'émousser l'une par l'autre. Ensuite, conséquence étroite et nécessaire de ceci, il y avait le désir de soustraire à la coopération du libre arbitre de l'homme, toute l'affaire de sa conversion et de son salut, et d'en faire une attribution si exclusive de Dieu, qu'elle ne pût être considérée que comme un acte accompli par Dieu dans l'homme, et où celui-ci ne joue qu'un rôle complètement passif. S'il n'est accordé à l'homme, en aucune manière, aucune participation, aucune coopération à l'œuvre de son salut : si, tel homme se convertissant et tel autre point, la cause efficiente de cette diffé-

[1] Ed. Walch. x, 1539.

[2] De Wette, I, 236. Fidem ego justificantem a caritate non separo, imo ideo creditur, quia placet et diligitur is in quem creditur.

rence est uniquement attribuée à la volonté de Dieu et nullement au libre arbitre de l'homme; alors seulement, à en croire Luther, il est possible d'acquérir et d'affermir cette tranquillité de conscience et cette confiance inébranlable qui sont à ses yeux la première et la plus importante chose de toute la religion.

C'est donc Dieu seul qui, suivant Luther, établit une différence entre les hommes. La raison pourquoi les uns sont convertis et sauvés par la foi, tandis que les autres restent impénitents et condamnés, ne doit pas être cherchée dans l'homme et dans sa volonté, dans son acceptation ou dans son refus de la grâce offerte. Elle doit, au contraire, être attribuée exclusivement à la volonté de Dieu, puisque l'homme doit demeurer complètement passif dans l'œuvre de sa conversion, et que la foi justifiante doit être en lui une opération purement divine, sans aucune intervention de sa part. Luther, comme on va le voir, formula ces idées d'une manière précise.

« Lors donc qu'on entend la Parole, l'Esprit saint, qui purifie le cœur par la foi, se communique. La foi naît de la prédication, non, il est vrai, pour tous ceux qui écoutent, mais pour ceux à qui Dieu veut la donner : car le vent souffle où il lui plaît, et non où nous voulons. Or, quand le Saint-Esprit a été reçu par la foi, nous sommes bientôt justifiés par lui, sans qu'il soit besoin de nos œuvres, uniquement par un pur don de Dieu, et nous sentons notre conscience en paix et bonne devant Dieu [1]. — Le péché reconnu, on entend parler de la grâce de Jésus-Christ. Dans cette parole même arrive le Saint-Esprit qui donne la foi, où et à qui il lui plaît [2]. — Dieu la révèle (la foi chrétienne et la vie chrétienne) uniquement à ses saints élus de toute éternité, à qui il veut qu'elle soit annoncée; sans quoi elle reste pour tout homme un mystère impénétrable. Que peut faire ici de bien la volonté prétendue libre de l'homme, cette volonté captive et esclave? Comment, par sa propre puissance, découvrira-t-elle cette lumière, et pénètrera-t-elle ce mystère? Tant que le Dieu fort, le Dieu tout-puissant cache cette lumière à l'homme, celui-ci s'efforcera en vain de s'y disposer et de s'y rendre apte par aucune préparation, par aucune bonne œuvre. Nulle créature ne peut arriver à la connaissance de la lumière,

[1] Œuvres de Luther, éd. de Wittenberg 1539; x, 199.
[2] L. c. II, 28.

si Jésus-Christ lui-même ne la lui révèle au fond du cœur. Là tout périt, tout est vain : mérites, facultés, puissance de la raison ou de ce prétendu libre arbitre ; tout cela n'est rien aux yeux de Dieu ; c'est Jésus-Christ qui doit tout accomplir et tout nous donner [1]. — Or, ce libre arbitre existant chez tous les hommes, et étant chez tous de la même nature, de la même valeur, de la même impuissance, il est impossible de donner une raison pourquoi l'un reçoit le don de la grâce, et l'autre point [2]. »

Le plus que le libre arbitre puisse faire, de l'avis de Luther, lorsque Dieu dans sa grâce lui offre l'Évangile, c'est de le mépriser et de le repousser [3]. Le *libre arbitre* est donc purement passif dans toute cette œuvre de volonté. Notre action, à nous, se réduit à souffrir en nous l'opération de Dieu. De même que le couteau ne contribue en rien au mouvement qui le fait agir, de même ma volonté ne coopère nullement à mon vouloir. Dans les choses spirituelles et divines, qui concernent le salut de l'âme, l'homme est comme la statue de sel, comme la femme de Loth, comme un bloc de bois ou de pierre, comme une image inanimée, n'ayant ni yeux ni bouche, ni sens, ni cœur [4].

Luther, partant de ce principe, conseillait aux hommes de ne rien faire dans le but de coopérer à leur conversion.

« Quiconque veut devenir pieux n'aille point dire je veux commencer à faire de bonnes œuvres, afin d'obtenir la grâce ; mais qu'il dise : Je veux attendre, pour voir s'il plaît à Dieu de me communiquer par sa parole la grâce et l'esprit. Voilà ce qu'il faut qu'il fasse, sinon tout est perdu [5]. — Quiconque veut être juste, n'a rien à faire que d'écouter et de croire ce qu'on lui dit. Ce n'est qu'en écoutant ainsi, qu'on entend des choses qui remplissent de joie et de plaisir. Il est donc certain que l'homme, pour parvenir avec l'aide du Saint-Esprit à la justice et à la piété, ne peut rien faire de plus que d'écouter [6]. »

Il allait même jusqu'à taxer d'hypocrisie maudite, innée il est vrai chez tous les hommes, cette prétention de ne point rester purement passifs dans l'œuvre de leur conversion, mais d'y coopérer en quelque chose :

[1] Œuvres de Luther, éd. Walch. VII, 1195.
[2] Œuvres de Luther, éd. de Wittenberg, VI, 520.
[3] L. c. VI, 515. — [4] L. c. III, 162. — [5] L. c. V, 76. — [6] L. c. III, 96.

« Toutes ces grandes et inexprimables abominations viennent de ce que l'hypocrisie maudite, innée chez tous les hommes, ne veut pas être justifiée par la bénédiction et le don de Dieu, ne veut pas se laisser créer par Dieu, qui pourtant est le seul vrai Créateur, ne veut pas être la glaise et l'argile qu'on pétrit et travaille, mais veut elle-même être l'ouvrier, veut elle-même opérer et exécuter, tandis qu'elle devrait demeurer tranquille, se livrer aux mains de Dieu, et le laisser opérer, créer, agir et travailler en elle et par elle [1]. — Mais si tu me demandes : Comment faut-il s'y prendre pour devenir pieux ? ou bien : Que faut-il faire pour que Dieu commence à agir en nous? je te répondrai : Eh ! n'entends-tu point que tu ne saurais ni commencer ni faire quoi que ce soit pour devenir pieux, pas plus que tu ne saurais t'avancer ni te rendre parfait. Dieu seul commence, perfectionne et achève. Tout ce que toi, tu entreprends et commences, est et demeure péché, si belle qu'en soit l'apparence ; quoi que tu fasses, tu ne saurais que pécher [2]. »

L'idée favorite de Luther, à savoir que la volonté de l'homme, privée de toute action spontanée pour le bien ou le mal, n'est, aussi bien pendant qu'après la conversion, qu'un instrument passif dans la main de Dieu, cette idée le conduisit plus loin encore. Elle l'amena à soutenir que tout en général, le mal de même que le bien, se fait par Dieu, que le libre arbitre de la créature n'est qu'une fiction, et que les païens, en admettant un destin dont les décrets réglaient fatalement toutes choses, possédaient une idée plus vraie et plus juste que tous les théologiens chrétiens avec leur vaine doctrine touchant la liberté de la volonté humaine. Il est certain que Luther admet la domination absolue du démon sur la volonté de l'homme, tant que celui-ci n'est pas encore converti. « La volonté de l'homme, dit-il, est un coursier que chevauche le démon, jusqu'à ce que Dieu, comme le plus fort, désarçonne ce cavalier. » Mais suivant ses propres assertions, Luther doit en même temps considérer le démon comme l'instrument par l'intermédiaire duquel Dieu pousse la volonté de l'homme au mal, et lui fait consommer le péché ; s'il plaît à Dieu de convertir un pareil homme, il fait vider la selle au cavalier, ou jette au loin son instrument, le démon, pour accomplir dès-lors dans l'homme, directement et sans intermédiaire, l'œuvre du salut.

[1] L. c. I, 2. — [2] Œuvres de Luther, éd. Walch. XI, 12.

Cette idée de Dieu, opérant le mal dans le méchant et par son moyen, Luther ne l'entendait pas toutefois de telle sorte que Dieu inspirât à l'homme des desseins particulièrement dirigés vers le mal et des instincts portés au péché. Il croyait que Dieu, ayant besoin, dans l'économie générale de l'univers, du mal comme du bien, du péché comme de la vertu, se sert comme instrument, lorsqu'il veut le péché ou le mal, soit du démon, soit d'un homme non encore converti, soit de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'homme dominé et conduit par Satan. Cet homme qui, de sa nature, ne peut rien que pécher, est alors mu et poussé par Dieu pour accomplir telle ou telle action déterminée. Mais que cette action soit justement un mal ou un péché, cela dépend de la volonté de l'homme qui, n'étant point converti, ne peut jamais que pécher : car, ce qui importe, ce n'est pas la nature de l'œuvre, mais la nature de la volonté. Cette volonté entièrement et exclusivement tournée vers le mal, Dieu la trouve déjà préexistante; il ne la rend pas mauvaise [1]. De la sorte, suivant l'opinion de Luther, on ne saurait dire qu'il accuse Dieu d'être l'auteur du péché.

Cette manière de concevoir la volonté humaine était à ses yeux un article tellement essentiel du système dogmatique chrétien, que tous les autres ne sont que des puérilités en comparaison de celui de la volonté servile, que c'est là le meilleur de tous, la quintessence et la fleur de sa doctrine entière [2]. Néanmoins il confessait qu'il avait contre lui, sur ce point, la masse entière des traditions ecclésiastiques, ainsi que la théologie spéculative tout entière. De son propre aveu, ses adversaires ont en leur faveur toute autorité, tous les théologiens, tous les Pères, tous les conciles, toutes les universités et académies, toute la science, le talent, les miracles et la sainteté. De son côté, à lui, il ne voit que Wicklef, Valla et saint Augustin, qu'Érasme ne voulait pas même lui laisser. « Pendant plus de dix ans, dit-il, le respect pour toutes ces

[1] De servo Arbitrio. (Opp. lat. Wittenb. 1546, II, 495, b.) Deus bonus nos actione sua pro natura omnipotentiæ suæ rapiens, aliter facere non possit, quam quod ipse bonus malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram.

[2] Il l'appelle : Omnium optimus et rerum nostrarum summa.

autorités l'a retenu, jusqu'à ce qu'enfin sa conscience et l'évidence de la chose l'ont poussé du côté opposé[1]. »

Nous aurons à examiner plus tard, d'une manière spéciale, jusqu'à quel point Luther s'appuyait et pouvait s'appuyer, avec une conviction réelle, du témoignage de saint Augustin. Nous nous contenterons ici de faire une simple remarque : c'est que pour soutenir que Luther s'est appuyé dans ces questions sur saint Augustin, il faut n'avoir aucune connaissance, soit des écrits de saint Augustin, soit des œuvres et du système de Luther, soit des uns et des autres. La négation de tout libre arbitre, la distinction entre une volonté révélée et une volonté latente de Dieu, l'idée que c'est aussi Dieu qui opère le mal, la doctrine de l'anéantissement de toutes les facultés, de toutes les aptitudes morales de l'homme, et beaucoup d'autres choses encore, sont autant de points que saint Augustin était tellement éloigné de professer, qu'il les eût, au contraire, repoussés avec horreur, si un de ses contemporains les avait énoncés.

En qualité de supralapsaire, Luther prétendit que Dieu avait voulu et ordonné la chute du premier homme, qui tomba parce que l'esprit de Dieu s'était retiré de lui et l'avait abandonné à lui-même, d'où sa chute était devenue inévitable. Et, de même que la première action condamnable de l'homme eut déjà lieu par suite des desseins de Dieu (car la puissance souveraine de Dieu n'admet pas l'action contingente et libre d'un être créé), de même, dans tout le cours de l'existence du genre humain, tout ce qui se fait, le mal comme le bien, ne se fait qu'en vertu d'une nécessité décrétée par Dieu. L'homme *veut* dans l'un et l'autre cas : il n'est pas contraint à rebours de la direction de sa volonté; mais qu'il veuille et accomplisse tel acte déterminé, c'est là l'effet de l'omnipotence divine dont l'influence irrésistible l'entraîne. Si cet acte, voulu et accompli par lui, est mauvais, la raison en est dans la perversité de sa volonté; car, depuis la chute d'Adam, l'homme ne peut penser et vouloir que le mal. Quand il veut et fait, au contraire, quelque chose de bon, non-seulement c'est Dieu qui l'y pousse en vertu de la nécessité

[1] Lutheri liber De servo Arbitrio. Neostad. Palat. 1691, p. 73.

universelle, résultant de la prescience et de l'omnipotence divine; mais ce n'est même que par une opération de Dieu sur la volonté humaine, entièrement passive, que l'acte de l'homme est bon, quoique mêlé toujours de péché.

Cette doctrine est surtout exprimée d'une manière explicite dans les passages suivants :

« Dieu, qui nous pousse comme il convient à l'action de sa toute-puissance, ne peut que faire le mal avec un méchant instrument, quoique, dans sa majesté, il fasse de ce mal un bon emploi pour sa gloire et notre salut. Dieu gouvernant, opérant et faisant tout en tout, il faut bien aussi qu'il opère et fasse le mal dans Satan et dans les pervers. Il agit dans les créatures suivant ce qu'elles sont; si donc ces deux créatures sont détournées de Dieu et portées au mal, elles ne peuvent, quoique mues et poussées en même temps par la force toute-puissante de Dieu, que faire du mal et offenser Dieu [1]. — Tu vois donc bien que, si Dieu opère le mal par les méchants, le mal se fait; mais ce n'est pas à dire pour cela que Dieu fait le mal, quoiqu'il opère du mal par des méchants : car, étant bon, il ne peut faire aucun mal [2]. — Nous avons le désir du péché et du mal; le mal est sur nos lèvres, et nos actions ne sont que mal et péché. — Tout ce que nous faisons, tout ce qui arrive, bien qu'il nous semble que ce soit par hasard et d'une manière contingente, arrive cependant d'une manière nécessaire et sans pouvoir arriver autrement, en vue de la volonté de Dieu [3]. »

Pour appuyer cette assertion, que Dieu ordonne d'avance le mal et le fait accomplir par l'homme, son instrument, sans que l'on puisse dire que Dieu veut le péché, Luther a aussi recours à sa distinction entre la volonté cachée et la volonté révélée :

« Comment, en effet, l'ordonnerait-il, s'il ne voulait pas l'ordonner? — Je dis que Dieu a défendu le péché et ne le veut pas. Cette volonté nous a été révélée, et sa connaissance nous est nécessaire. Mais de quelle manière Dieu ordonne et veut le péché, c'est ce qu'il ne veut pas que nous sachions, car il ne nous l'a pas révélé [4].— Ce qui scandalise si vivement, ce qui heurte et choque cette raison humaine, naturelle et ordinaire, je le sais bien : c'est de penser

[1] Que le libre arbitre n'est rien; contre Erasme. Edition de Wittenberg, 1559, VI, 500, 502.

[2] L. c. VI, 501.

[3] L. c. VI, 476, b.

[4] Lettre aux chrétiens d'Antorf. 1525; éd. de Wittenb. X, 1786.

que Dieu, par sa volonté et uniquement par sa volonté, délaisse et endurcit les hommes, comme s'il se réjouissait de leur perdition éternelle, des tortures et des châtiments éternels qui attendent ces pauvres misérables, tandis qu'il fait vanter et exalter si fort sa bonté, sa grâce et sa miséricorde. Qu'il faille croire et dire de Dieu de pareilles choses, voilà ce qui semble cruel, injuste, inique à la raison, voilà ce qui a scandalisé en tout temps des gens de si grand renom! Et qui, en effet, ne s'en choquerait pas [1]? »

Une chose digne de remarque, c'est que Luther lui-même finit par craindre que sa doctrine de la volonté cachée de Dieu, suivant laquelle Dieu voudrait la perte éternelle de tant de millions d'hommes et leurs péchés, n'eût plus tard des conséquences funestes. Mais pour obvier à ce péril, il se borne à recommander que chacun en particulier, au lieu de scruter les desseins de Dieu pour découvrir sa volonté cachée en ce qui le concerne personnellement, s'attache à la volonté révélée, suivant laquelle Dieu veut le salut de chacun [2]. Cela revient à dire qu'il faut se rassurer par la confiance dans cette volonté révélée, bien qu'on sache que dans beaucoup de cas cette volonté n'est pas la véritable, mais seulement une apparence fallacieuse. La crainte était fondée; car les conséquences de cette doctrine, au témoignage de Schwenkfeld, furent en effet des plus désastreuses :

« J'aurais trop à faire, si je voulais entreprendre de raconter tout ce que j'ai vu d'impiétés, de perversité et de mauvaises actions engendrées par cette doctrine. Notre chair y a trouvé un beau

[1] Que le libre arbitre n'est rien; contre Erasme. Ed. de Wittenb. 1559, VI; 504, 6.

[2] Opp. lat. Wittenb. VI, 384, 385. Hæc studiose et accurate sic monere et tradere volui, quia post meam mortem multi meos libros proferent in medium, et inde omnis generis errores et deliria sua confirmabunt. Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria. Sed simul addidi, quod adspiciendus sit Deus revelatus, sicut in Psalmo canimus : *Son nom est Jésus-Christ, le Seigneur Dieu Sabaoth, et il n'y a point d'autre Dieu.* Jesus Christus est Dominus Zebaoth; nec est alius Deus, et alias sæpissime. Sed istos locos omnes transibunt, et eas tantum arripient de Deo abscondito. Vos igitur, qui nunc me auditis, memineritis, me hoc docuisse, non esse inquirendum de prædestinatione Dei absconditi. Sed ea acquiescendum esse, quæ revelantur per vocationem et per ministerium verbi. Ita enim potes de fide et salute tua certus esse ac dicere : Ego credo in Filium Dei, qui dixit : Qui credit in Filium, habet vitam æternam. Ergo in eo non est damnatio aut ira, sed beneplacitum Dei Patris. Hæc eadem autem alibi quoque in libris meis protestatus sum, et nunc etiam viva voce trado. Ideo sum excusatus.

manteau, commode pour couvrir ses péchés : je n'y puis rien, dit-elle, c'est la volonté de Dieu. Même le péché, c'est Dieu qui fait tout en moi, et non pas moi. S'il m'a élu, je serai sauvé. Oh ! combien en ai-je entendu d'entre nos gentilshommes, s'en référant aux écrits des gens de Wittenberg, et qui sont aujourd'hui, que Dieu pardonne ! dix fois pires qu'ils ne furent jamais avant qu'on eût commencé à leur prêcher l'Evangile ! — Il est hors de doute que *desperatus ille Italus* (François Spiera) était Luthérien, et qu'il s'est pris lui-même au piége de cette prédestination, sur laquelle Luther et Philippe insistèrent d'abord, *quod etiam puerorum animi hoc articulo sint imbuendi*. Vous savez ce qu'ont enseigné là-dessus les Luthériens et les Zwingliens, à savoir : « Si tu es élu, tu seras sauvé, bien que tu ne fasses aucun bien ; mais si tu n'es pas élu, tout ce que tu feras sera inutile. » C'est ainsi que cet *Italus* s'est tout d'abord consolé, *sine pœnitentia* ; mais quand il eût renié la verité et examiné sa vie impénitente, il en est arrivé à croire qu'il n'était point appelé au salut et que tous ses efforts seraient vains. Aussi est-il nécessairement tombé dans le désespoir [1]. »

A toutes les objections qu'on élevait contre ce système en s'appuyant sur les textes parénétiques et impératifs de l'Ecriture, Luther opposait une réponse qui devint un des principes fondamentaux de la nouvelle théologie protestante : *A præcepto ad posse non valet consequentia*. De ces textes il ne s'ensuit nullement, disait-il, que la volonté humaine puisse réellement quelque chose : les apôtres, au contraire, en donnant de pareils préceptes, suppléaient toujours mentalement : « Faites cela, si vous pouvez, mais vous ne le pouvez pas ! » Si Dieu parle de la liberté de l'homme, de son libre arbitre, s'il fait espérer des récompenses à ceux qui accompliront sa loi, ce n'est que pour faire bien vivement sentir aux hommes leur impuissance absolue, ou pour se railler d'eux, au cas où ils s'imagineraient être libres, et leur dire : « Voyons donc si vous êtes capables de le faire ; faites-les donc, si c'est en votre pouvoir. » Quant aux passages de l'Ecriture, où il est dit que Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion, Luther leur opposait sa distinction entre la volonté latente et la volonté révélée de Dieu : en vertu de celle-ci, Dieu voudrait la conversion et le

[1] Schwenkfeld ; *Epistolaire* I. 370, 680 et suiv. II, 911. Voyez aussi *La Réforme*, I, 258.

salut de tous les hommes; en vertu de l'autre, il voudrait, au contraire, qu'une partie des hommes, et même le plus grand nombre, fussent damnés.

Cette manière de voir, exposée surtout avec détail dans son livre sur la volonté servile, dirigé contre Erasme, Luther la conserva plus tard, avec cette restriction seulement, qu'il ne faut pas chercher à pénétrer la volonté secrète de Dieu, mais s'en tenir uniquement à sa volonté révélée. En 1533, il publia un Commentaire sur le passage de la Ire Épître à Timothée, II, 4, où, substituant aux paroles de l'Apôtre un sens entièrement contraire à celui qu'elles renferment, il s'efforça de démontrer que cela (que Dieu veut le salut de tous les hommes) ne peut pas être, aucune volonté humaine ne résistant à la volonté divine. En 1537 encore, il écrivait à Capiton qu'il voudrait, comme Saturne, dévorer tous ses enfants, c'est-à-dire ses livres, n'en reconnaissant aucun pour sa véritable œuvre, à l'exception peut-être du livre sur la volonté servile et du catéchisme [1].

La doctrine développée dans cet écrit et dans d'autres, niant toute détermination personnelle, avait pour Luther quelque chose de particulièrement rassurant. L'attitude qu'il avait prise comme antagoniste de l'Eglise, comme fondateur d'une nouvelle société religieuse, ne fut plus une œuvre voulue et accomplie par lui; il se croyait, au contraire, un instrument complètement passif et servile dans la main de Dieu [2].

Voici donc quelles idées se résument dans la doctrine de Luther sur l'état naturel de l'homme.

Premièrement. Luther explique d'une manière toute matérielle la corruption de l'homme, telle qu'il la conçoit, universelle et dominant d'une manière absolue. A ses yeux, la matière du corps humain est le siége et la source de tout mal; la semence même d'où l'homme est conçu, est corrompue et infectée par le péché :

[1] De Wette, v, 70.

[2] C'est ce qu'il exprime dans son livre *De servo Arbitrio*; après avoir affirmé qu'il n'a suscité tout ce mouvement religieux que pour exalter la grâce divine, il ajoute (Opp. lat. Wittenb. II, 470, a.) : Quis sim, et quo spiritu et consilio in istas res raptus sim, illi commendo, qui scit, hæc omnia suo, non meo arbitrio libero gesta, quamvis et ipse mundus id jam dudum sensisse deberet.

« L'action humaine concourant à notre naissance, il n'en peut rien sortir de pur, car l'ouvrier qui coopère, l'argile même qu'il y emploie, est impur et souillé. — C'est ainsi que depuis Adam nous sommes tous conçus et mis au monde avec le péché; car la chair et le sang sont essentiellement impurs et corrompus. — Car voici ce que l'Ecriture dit de notre conception et de notre naissance (Ps. 51) : « Voilà, j'ai été engendré d'une semence impure, et ma mère m'a conçu dans le péché. » Cela veut dire que ma mère n'y a coopéré que d'une chair et d'un sang souillés de péché, et ce que mon père a donné n'est pas pur non plus ; et tous deux ayant été réunis par un mauvais désir et une nature impure, je ne puis, étant formé d'une telle chair et d'un tel sang, avoir en moi rien de pur [1]. — Voilà, j'ai été engendré, etc. Cela veut dire : Tous les enfants sont conçus dans le péché au sein de leur mère, sont portés et mis au monde dans le péché : car ils sont engendrés d'une semence infectée du péché ; de là, péché sur péché, dont nous héritons par notre naissance. Nous sommes engendrés d'une semence souillée de péché et d'une chair immonde, non que nous ayons commis le péché, mais parce que nous sommes nés de celui qui a une fois péché [2]. »

Un de ses passages favoris était précisément ce septième verset du Psaume 51, où d'ordinaire il traduisait ces mots : *Je suis né dans l'iniquité*, par ceux-ci : *J'ai été engendré d'une semence souillée de péché.*

« La semence humaine, c'est-à-dire la semence dont je suis engendré, est entièrement corrompue par le péché : l'argile, la glaise dont fut formé le vase, est mauvaise et condamnée. Que dirai-je encore? Tel je suis, tels sont tous les hommes. La conception, la croissance, le progrès de l'homme, dès le ventre de sa mère et avant qu'il soit encore né, avant qu'il soit proprement un homme, tout cela n'est que péché [3]. »

Deuxièmement. Luther peint le péché originel, non plus comme adhérent à la nature de l'homme, mais comme constituant sa nature et son essence mêmes. Car, ce qu'il comprend dans le péché originel, l'ignorance de Dieu, la haine et le mépris de Dieu, l'incrédulité, etc., tout cela, suivant sa manière de voir, gît déjà dans la semence d'où naît et se développe le corps humain [4].

[1] Œuvres de Luther, éd. Walch. x, 1342. — [2] L. c. vii, 1603. — [3] L. c. v, 776.

[4] Comm. in Genesin (Opp. lat. Wittenberg. 1580, vi, 37, b.) : Sequetur

« On ne saurait nier que la semence ne soit pleine non-seulement d'une concupiscence mauvaise et immonde, mais aussi de haine et de mépris envers Dieu [1]. — Notre personne, notre nature, tout notre être est corrompu par la chute d'Adam ; c'est pourquoi nulle œuvre ne saurait être bonne en nous, jusqu'à ce que notre nature et notre essence individuelle soit transformée et régénérée [2]. — Si tu veux montrer d'une manière juste, d'après ce Psaume, ce que c'est que le péché, tu diras que tout ce qui est né de père et mère est péché [3]. — Notre péché n'est pas en nous une œuvre ou une action : c'est notre nature et tout notre être, c'est pour cela que Dieu prend (dans la circoncision) la partie nécessaire à la génération et à la propagation de la nature humaine, tout comme s'il voulait nous dire : Ta naissance et ta nature et tout ton être n'est que péché et impureté [4]. »

Troisièmement. Cette complète transformation, cette corruption totale de la nature humaine, conséquence de la chute du premier homme, s'étend jusqu'à la faculté de la pensée : celle-ci est désormais absolument aveugle pour toute vérité divine, de telle sorte que dans les choses spirituelles toute pensée propre de l'esprit humain est une erreur.

« Tout ce qui est dans notre volonté est mauvais, et tout ce qui est dans notre entendement, n'est qu'erreur et aveuglement. C'est pourquoi il n'y a chez l'homme, pour les choses divines, que ténèbres, erreur, malice, mauvaise volonté, entêtement et déraison [5]. »

Quatrièmement. Luther, partant de l'état de l'homme converti, en qui la nature continue encore sa lutte et ses révoltes contre l'Esprit et le Bien, conclut de cet état à celui de l'homme non converti : Là, dit-il, doit être une volonté « qui n'a

(si statuas, justitiam originalem non fuisse naturæ), peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis. An non igitur frustra est, mittere Redemptorem Christum, cum justitia originalis tanquam aliena res a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent ? Quid potest indignius theologo dici ? Quare fugiamus deliria ista tanquam veras pestes et corruptelam sacrarum litterarum, et sequamur potius experientiam, quæ docet, quod nascimur ex immundo semine et contrahimus ipsa ex natura seminis ignorantiam Dei, odium et contemptum Dei, incredulitatem, odium erga Deum, inobedientiam, impatientiam, et similia gravissima vitia.

[1] Ed. Walch. v, 778. — [2] L. c. xi, 395. — [3] L. c. v, 685.

[4] L. c. xi, 2793. In Psalm. 51. (Opp. lat. Ien. iv, 377, 392) : Peccatum esse hoc totum, quod natum est ex patre et matre.

[5] Œuvres de Luther, éd. de Wittenb. 1539, i, 100.

d'autre pensée, d'autre objet que ce qui est opposé à Dieu et contraire à sa loi [1]. »

Il fut conduit ainsi jusqu'à penser qu'au fond de chaque manifestation vitale de l'homme, même du juste vivant en état de grâce ; qu'au fond de ses pensées, de ses paroles, de ses œuvres, et, pour ainsi dire, dans chaque souffle, il y a quelque chose de mauvais ; qu'il vit et se meut dans une atmosphère de péché qui le pénètre de sa corruption, et il reprochait aux théologiens scolastiques, comme une erreur capitale, de soutenir qu'une action ne pouvait être en même temps bonne et entachée de péché [2].

Les plus simples mouvements de bienveillance naturelle n'étaient même pour Luther que pure hypocrisie ; car, suivant lui, l'homme naturel, plein, comme il l'est, de venin et de haine, doit haïr chacun de ses semblables :

« Il est donc évident que nous sommes tous coupables devant ce commandement : Tu ne tueras point ; et quiconque n'est pas régénéré en Dieu et par Dieu ne saurait s'abstenir du meurtre. S'il s'abstient de l'acte, il ne saurait cependant se soustraire à la pensée et s'abstenir du consentement. — Car, prie tant que tu voudras, fais l'aumône tant que tu voudras, fonde des messes et bâtis des églises tant que tu voudras, tu n'en es pas moins un meurtrier, tu hais ton frère, tu ne peux le regarder d'un œil bienveillant [3]. — Je ne saurais donc, par ma nature, manifester aucune bienveillance par gestes ni paroles ; si je le fais, c'est certainement hypocrisie, le cœur restant pour le moins plein de venin [4]. »

Pour la perversité, il va même jusqu'à assimiler les hommes aux démons :

« Je dis que les facultés intellectuelles ne sont pas seulement corrompues, mais qu'elles sont même totalement anéanties par le péché, tant chez les hommes que chez les démons, si bien qu'il n'y a en eux autre chose qu'un esprit corrompu, une volonté perverse, ennemie de Dieu en toute chose, tendant uniquement à ce qui est contraire et désagréable à Dieu [5].

En même temps il affirme que tous les prophètes de l'ancienne alliance n'ont été mis à mort que pour avoir prêché

[1] L. c. I, 99. — [2] Opp. lat. Ién. IV, 289. b. — [3] Œuvres de Luther, éd. Walch. XI, 1810. — [4] L. c. XI, 1821.

[5] Œuvres de Luther, éd. de Wittenb. 1539, I, 99.

précisément cette doctrine de la corruption absolue, de l'extinction et de l'anéantissement de tout germe moral dans l'homme.

« Tous les prophètes ont été égorgés parce qu'ils reprochaient ce péché (le péché originel) au peuple; mais les hommes ne voulaient pas les croire, pensant que ce péché n'était pas en eux. Ils jugeaient suivant leurs sentiments, leurs pensées et leurs œuvres, et non d'après la parole et la justice de Dieu, que celui-ci leur annonçait par la bouche des prophètes [1]. »

Cette manière de voir devait naturellement conduire à donner à la perversité innée de l'homme une telle extension que tout germe de bien se trouvât réellement détruit chez l'homme, qu'il ne restât pas un atôme, pas une étincelle de facultés morales qui pût servir de point de départ pour l'œuvre de la régénération par la grâce. C'était, suivant Luther, le plus sûr moyen d'étouffer toute idée d'une coopération possible de la volonté humaine à l'œuvre de la conversion, et d'en laisser à Dieu seul toute la gloire. Aussi recommanda-t-il à plusieurs reprises de peindre la perversité innée de l'homme aussi profonde et aussi noire que possible [2].

A cette doctrine sur l'état de l'homme naturel se rattache une autre doctrine fondamentale de Luther, non moins originale et nouvelle que ses idées sur la volonté servile et l'universalité de la corruption de l'homme : c'est sa doctrine sur l'opposition entre la *Loi* et l'*Évangile*. A en juger d'après certaines paroles de Luther, il considérait cette doctrine comme la plus importante découverte qu'il lui eût été donné de faire, comme le véritable article qui faisait de lui le restaurateur de l'Église chrétienne dès longtemps tombée en ruines par suite de l'oubli où ce point était tombé. Non-seulement il convenait, mais même il se faisait gloire d'être le premier, après les Apôtres, qui eût remis en lumière la véritable idée de la distinction entre la Loi et l'Évangile. Il prétendait que non-seulement les théologiens et les canonistes d'autrefois, mais aussi les Pères eux-mêmes l'avaient complètement ignorée, n'exceptant que le seul saint Augustin, qui aurait reconnu cette différence, quoique sous un seul point de vue. Et pour-

[1] Œuvres de Luther, éd. Walch. XII, 142.
[2] Œuvres de Luther, éd. de Wittenberg, 1539, X, 59.

tant, suivant lui, c'était la doctrine la plus importante de toute la religion chrétienne : car, si on ne l'admet pas, et surtout si l'on n'est pas convaincu que l'Évangile, dans sa véritable signification, n'est que la nouvelle de la rémission des péchés et de la justice de Jésus-Christ imputée aux hommes, tout ce que l'Évangile dit n'est plus qu'un code effrayant. Or, la loi, dit Luther, ne peut que faire naître chez l'homme la haine et la colère contre Dieu, le législateur [1].

L'ouvrage classique de Luther, celui où il développa cette doctrine avec le plus de détail, et démontra son intime relation avec les autres éléments de son système, est le grand *Commentaire sur l'Épître aux Galates.* Ce Commentaire parut à l'époque où l'esprit de l'auteur, arrivé à son entière maturité et à la plénitude de ses facultés, avait complètement dévevelopé et nettement conçu ses nouvelles doctrines (1535). N'ayant aucun adversaire particulier à combattre individuellement, le Commentaire sur l'Épître aux Galates ne roule pas ces flots bourbeux d'invectives et d'injurieuses personnalités dont la plupart des autres écrits du réformateur sont inondés. Ce fut peut-être, entre tous les écrits dogmatiques de l'époque de la Réforme, celui qu'on lut, qu'on dévora avec le plus d'avidité, et qui produisit le plus puissant effet [2].

[1] Lutheri Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 267, b. 268 : De hoc Legis et Evangelii discrimine nihil legitur in libris Monachorum, Canonistarum, Scolasticorum, imo nequidem veterum Patrum; Augustinus aliqua ex parte illud discrimen tenuit ac indicavit. Hieronymus et alii ignorarunt. Summa mirum de illo fuit multis sæculis silentium in omnibus scolis et templis, eaque res adduxit conscientias in maximum discrimen. — Revelato peccato et morte vellet Deum non esse (homo). Itaque Lex summum odium Dei affert.

[2] Le premier Commentaire sur l'Epitre aux Galates, qui parut dès 1519, fut, après révision, réimprimé trois fois en 1523, une fois en 1524 et de même en 1525. Quant au grand Commentaire, il y en eut, de 1535 à 1546, par les soins de *Justus Menius*, six éditions au moins, tant latines qu'allemandes, auxquelles il faut ajouter des traductions en français, en anglais, etc. Luther lui-même dit : *Epistola ad Galatas est mea epistola, cui me despondi ; est mea Catharina de Bora.* Le jugement que Menius porta sur le Commentaire, était alors celui de l'opinion publique en général : « Dans ce beau livre, dit-il, sont traités presque tous les articles principaux de la doctrine chrétienne, surtout celui de la justification, à savoir qu'on est justifié par la foi seule, sans l'œuvre de la Loi ; Luther a établi cet article avec tant de force et d'abondante consolation, il a, en même temps, réfuté si victorieusement, par la parole de Dieu, les erreurs les plus graves et les plus impies des sophistes et des moines papistes, que dans le cœur et la conscience de tous les gens pieux, les mensonges et les blasphèmes abominables contre la vérité divine et éternelle doivent certainement se dissoudre et

Sous la dénomination de *Loi*, Luther comprend la somme des devoirs moraux de l'homme, et la voix de la conscience qui nous rappelle ces devoirs ou nous reproche nos transgressions. L'*Évangile,* au contraire, n'enseigne nullement ce que l'homme doit faire, mais ce que Jésus-Christ a fait pour lui, et ce que l'homme doit seulement croire et accepter[1]. La loi et l'Évangile sont directement opposés l'un à l'autre, et, pour que la doctrine chrétienne conserve son caractère consolant, il est nécessaire par-dessus tout qu'on ne fasse pas de l'Évangile une législation, ni du Christ un Moïse :

« L'Evangile ne prêche pas ce que nous devons faire ou ne pas faire ; il n'exige rien de nous ; mais, tout à l'opposé, au lieu de nous dire : Fais ceci, fais cela, il nous commande simplement de tendre le pan de notre robe et de recevoir, disant : Tiens, homme bien-aimé, voilà ce que Dieu a fait pour toi, il a pour l'amour de toi revêtu de chair son propre Fils. Accepte ce don et crois-y, et tu seras sauvé. L'Evangile enseigne uniquement ce que Dieu nous a donné en pur don, nullement ce que nous devons donner à Dieu et faire pour lui, comme la loi a coutume de le faire [2]. — L'Evangile ne nous demande pas nos œuvres pour notre justification et notre salut ; au contraire, il condamne ces œuvres ; il veut que nous croyions en Jésus-Christ ; il veut que nous croyions que Jésus-Christ, ayant vaincu le péché, la mort et l'enfer, nous donne le salut et la vie, non pour le mérite de nos œuvres, mais par

se fondre. » Il va de soi qu'on déclarait le Commentaire de Luther infiniment supérieur et préférable à tous les commentaires, à toutes les explications des Pères de l'Eglise; car, dit *Chytræus* : « *Plerique Patres propriam Evangelii de gratia Dei et justitia fidei doctrinam, quæ præcipuum et proprium Ecclesiæ patrimonium est, levissime attingunt.* » (Voy. la préface de Walch au VIII[e] volume des œuvres de Luther, p. 20 et s.) Le dernier éditeur du Commentaire, *Irmischer*, dans sa préface, le range, suivant l'opinion générale de tous les Evangéliques, au nombre des plus excellents ouvrages de Luther, le regardant comme tout-à-fait classique en ce qui concerne la doctrine sur la foi justifiante et sanctifiante, sur la distinction et l'usage de la Loi et de l'Evangile. Les auteurs de la Formule de concorde se basèrent, pour la rédaction de l'article concernant la justification, sur le Commentaire de Luther.

[1] Lutheri Comm. in Galat. ed. Irmischer. Erlangæ. 1843. I, 139. Hic consulendum et audiendum est Evangelium, quod docet, non quid ego facere debeam, hoc enim est proprie legis officium, sed quid Jesus Christus, Dei Filius, pro me fecerit, scilicet, quod pro me passus et mortuus sit, ut me a peccato et morte liberaret. Hoc jubet me Evangelium recipere et credere, eaque est et dicitur Evangelii veritas, atque is principalis est doctrinæ christianæ articulus, in quo cognitio totius pietatis consistit.

[2] Œuvres de Luther, éd. Walch. III, 4.

ses propres mérites, par sa passion et sa mort ; il veut que nous nous imputions, comme l'ayant accomplie nous-mêmes, sa mort et sa victoire [1]. »

Or, toute la théologie, si l'on ne veut pas la voir tomber dans les plus abominables erreurs, doit reposer sur cette base, à savoir, sur la distinction la plus scrupuleuse et la plus complète entre la loi et l'Évangile, entre les fonctions de l'un et de l'autre. C'est là ce qui rend l'homme juge de toutes les doctrines et de toutes les lois, et une des erreurs capitales des papistes est d'avoir confondu la doctrine de la loi et celle de l'Évangile : voilà pourquoi aussi ils ont été incapables de rien enseigner de certain touchant la foi et les œuvres, touchant les états de la vie humaine et la distinction des esprits [2]. La fonction de la loi est de pousser l'homme vers Jésus-Christ ; car la loi ne fait jamais qu'accuser : elle tue, elle conduit au désespoir, mais à un désespoir salutaire, si l'homme, renonçant à toute justice réelle et intérieure, à cette inaccessible sainteté que commande la loi, sait ne trouver de salut possible et d'apaisement de conscience que dans la seule foi et dans l'imputation de la justice de Jésus-Christ.

C'est dans les Épîtres de saint Paul que Luther prétendait avoir puisé toute cette doctrine sur la loi et l'Évangile. La justice de la loi et la justice de la foi, telles que l'Apôtre les oppose l'une à l'autre, sont entre elles comme *agir* est à *croire*, comme faire quelque chose pour Dieu est à recevoir quelque chose de Dieu. L'un est l'affaire de la loi, l'autre celle de l'Évangile ou de la foi. Si saint Paul insiste tant sur la différence entre faire et croire, c'est pour séparer la charité d'avec la foi, et pour montrer que la foi seule justifie [3]. Rien, selon Luther, n'est plus funeste que cette intervention de la loi ou de l'amour (de Dieu et du prochain) dans la justification [4].

[1] L. c. xiv, 102.

[2] Lutheri Comment. in Galat. ed. Irmischer, ii, 95.

[3] L. c. ii, 6, 7.

[4] L. c. i, 234. Hoc modo fides, quæ credit in Christum, fit otiosa et irrita, quia ei detrahitur vis justificandi, nisi formata sit caritate. Tu vero sepone jam legem et caritatem in alium locum et tempus, et intende animum ad statum præsentis causæ. — L. c. ii, 29. Lex, opera, caritas, vota non redimunt, sed magis involvunt et gravant maledictione. — Voy. aussi Comm. in Galat. ed. Francof. 1543, f. 123 : Papa cum suis Scolasticis doctoribus clare dicit, legem et gratiam esse distincta. Et tamen in ipso usu plane contrarium docet. Fides

Il faut certainement, dit Luther, prêcher la loi aux gens, afin qu'ils sachent quelles choses Dieu exige de nous, choses tellement difficiles que nous n'en pouvons accomplir aucune, attendu l'impuissance de notre nature, corrompue par la chute d'Adam. Car c'est par la loi que l'homme reconnaît combien il est difficile, impossible même d'accomplir la Loi. Ou bien encore : La loi est bonne et utile, mais dans son application spéciale, à savoir : premièrement, pour réprimer les transgressions aux lois civiles, et, secondement, pour dévoiler et grossir les transgressions spirituelles, de manière à accuser, à effrayer l'homme et à le pousser au désespoir[1].

Il est donc nécessaire de prêcher la loi à l'homme, afin qu'il reconnaisse son impuissance à l'observer, la prenne en haine et s'en dégoûte[2]; car la foi en Jésus-Christ doit expulser la loi et toute influence que celle-ci pourrait exercer sur la conscience de l'homme, la loi et le Christ étant deux termes diamétralement opposés et tout-à-fait inconciliables :

« Si la loi t'effraie, t'accuse, te montre le péché, te menace de la colère de Dieu et de la mort, fais comme s'il n'y eût jamais eu de péché, mais comme s'il n'eût jamais existé que le Christ, qui est tout grâce et rédemption. Ou bien, si même tu sens dans ton âme les terreurs de la loi, dis néanmoins : Loi, je ne veux pas t'entendre; car tu as une langue pesante et inerte. Les temps sont accomplis ; c'est pourquoi je suis libre. Je ne veux donc pas souffrir plus longtemps ta domination. On voit alors combien il est difficile de distinguer la loi de la grâce, que c'est un don purement divin et céleste de croire à l'espérance là où il n'y a pas d'espérance, et combien l'apôtre saint Paul a raison de dire que nous ne sommes justifiés que par la foi[3]. »

Mais sitôt que l'homme laisse la loi régner sur sa conscience, la loi n'est plus réellement qu'un cloaque de blasphèmes et d'hérésies. C'est pourquoi Luther prétendait qu'on ne devait pas laisser entrer dans sa conscience la loi avec

in Christum, inquit, sive sit acquisita per vires, actus et habitus naturales, sive sit infusa per Deum, tamen mortua est, nisi sequatur dilectio. Ubi hic manet distinctio Legis et gratiæ ? Nomine quidem ista inter se distinguit, revera tamen gratiam vocat dilectionem.

[1] Ed. Walch. xr, 159. — Comm. in Galat. ed. Irmischer, II, 69.

[2] Ed. Walch. xiv, 102.

[3] Comm. in Galat. ed. Irmischer, II, 144.

ses exigences, ses avertissements et ses reproches ; qu'il était impossible à l'homme d'être justifié et sauvé, s'il ne commençait par expulser la loi de son cœur, par anéantir tout souvenir de la loi divine, et renoncer à la folle idée que Jésus-Christ ait réellement donné une loi, celle de l'amour [1].

Luther représente donc toujours la voix de la conscience comme celle de la loi, ou comme celle de Satan, qui, par la loi, épouvante les hommes et les pousse au désespoir. Il faut que l'homme s'en défende avec le bouclier de l'Evangile [2].

Luther est vraiment inépuisable en circonlocutions, en détours et en répétitions, pour persuader aux hommes de délivrer et de purger leur conscience de tout ascendant de la loi divine. « Il faut que nous écartions la loi aussi loin de notre conscience, que le ciel l'est de la terre : car dans la conscience, la loi ne saurait faire autre chose que de multiplier le péché et d'engendrer la mort. L'empire de la conscience doit appartenir exclusivement à la grâce et aux mérites de Jésus-Christ [3]. »

Cet abaissement de la loi morale et de l'amour de Dieu et du prochain qu'elle nous commande est un des points où Luther revient le plus fréquemment et où il s'arrête toujours avec une prédilection marquée. A l'en croire, l'homme n'aurait pas d'affaire plus importante, et pas de tâche plus dif-

[1] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 11, a. et 69. b. Nisi ignoraveris legem in corde tuo, certe statueris nullam legem et iram Dei, sed meram gratiam et misericordiam propter Christum, non potes salvus fieri. — O qui bene distinguere nosset, ne in Evangelio legem quæreret, sed id ab illa tam longe discerneret, quam distat cœlum a terra. Differentia illa in se facilis, certa et plana est, sed nobis difficilis, imo fere incomprehensibilis.

[2] Dans une lettre à George Held, en 1533, il exhorte celui-ci à demander à Jésus-Christ la conviction, que le Christ non-seulement est autre chose que Moïse, le Pape et le monde entier, mais aussi autre chose et quelque chose de plus grand que notre conscience qui, pourtant, est supérieure à Moïse et au Pape. A ces paroles : *Le Seigneur a écarté tes ennemis*, Luther ajoute en forme de glose : « *Il appelle ennemis la loi et la mauvaise conscience.* Ailleurs encore Luther écrit : *Christus non est asper, severus, mordax, ut Moses*, qui a l'air du démon et parle d'un ton à faire tourner le cœur, *habet enim labia diffusa felle et ira*, les lèvres abreuvées d'absinthe et de fiel, voire du feu d'enfer. Loin de nous donc Moïse ! qu'il n'épouvante pas les cœurs affligés ! *Noster autem Rex habet labia blanda.* » (Opp. lat. Ién. III, 448, 6.)

[3] Opp. lat. Ien. III, 385.

ficile, que celle d'émanciper sa conscience de l'autorité et de l'influence de la loi morale; de telle sorte que, ne s'inquiétant plus ni du péché, ni des bonnes œuvres, elle ne s'attache uniquement qu'à la justice imputée de Jésus-Christ, et que, se fiant sur cette justice qui vient de dehors, elle ne se mette plus nullement en souci touchant l'observation ou l'inobservation de la loi de charité. Il se plaint seulement de ce que lui-même, qui prêche cette doctrine aux autres, n'a pu encore atteindre à ce degré de perfection, et de ce que la loi s'insinue encore dans sa conscience et le fait souvenir de ses péchés [1].

Luther est donc d'avis qu'il n'est pas utile au fidèle de scruter soigneusement sa conscience, et qu'il ne pourrait pas même, au cas où il le voudrait, parvenir à une connaissance réelle et véritable de l'état de son âme; qu'il vaut mieux que nous restions dans cette illusion, attendu que l'homme, s'il s'apercevait de son état véritable, de son continuel mépris envers Dieu, de son manque d'amour pour Dieu, etc., tomberait nécessairement dans le désespoir. Voici ce remarquable passage :

« Il est bien certain que jamais aucun homme ne voit bien clairement son principal péché, à savoir son incrédulité, son mépris de Dieu; jamais il ne voit qu'il n'a pas cette crainte, cette confiance, cet amour de Dieu qu'il devrait avoir, ni autres péchés de ce genre logés dans son cœur, où sont les véritables nœuds. Et il ne serait pas bon non plus qu'il s'en aperçût. Car j'ignore s'il y aurait sur la terre quelqu'un dont la foi y résisterait et qui ne succomberait pas au désespoir [2]. »

Conséquent avec lui-même, Luther se donne toutes sortes de peines pour faire concevoir et persuader à ses lecteurs, comme quoi cette voix intérieure, qui reproche à l'homme

[1] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 104. Qui bene novit discernere Evangelium a lege, gratias agat Deo et sciat se esse theologum. Ego certe in tentatione nondum novi, ut deberem. Sic autem discernenda sunt, ut Evangelium ponas in cœlo, Legem in terra, ut Evangelii justitiam appelles cœlestem et divinam, Legis terrenam et humanam, atque tam diligenter distinguas justitiam Evangelii a Legis justitia, quam diligenter distinxit Deus cœlum a terra, lucem a tenebris, diem a nocte. Hæc sit lux et dies, illa tenebræ et nox. Atque utinam adhuc longius eas discernere possemus. Quare si agitur de fide seu conscientia, excludatur prorsus lex et relinquatur in terra.

[2] Ed. Walch. v, 1779.

ses péchés, qui lui représente qu'il n'est encore qu'un pécheur non amendé, n'est qu'une tentation de Satan, et comment il faut que l'homme combatte et repousse ces artifices sataniques. C'est par des artifices de ce genre que Satan a coutume de transformer en péchés les choses même les plus insignifiantes, et d'en torturer la conscience [1]. Chaque fois donc que l'homme médite sur ses rapports avec Dieu, chaque fois qu'il se met en communication avec le Christ, son rédempteur, Luther lui conseille d'écarter complètement de sa pensée tout ce qui est relatif à sa conduite, à son état moral, à ses progrès, ou à sa marche rétrograde dans la voie du bien :

« La foi ignore la loi des œuvres, et notre justice et nos facultés : car elle est plus élevée que toutes ces choses, attendu qu'elle doit être placée dans le paradis, infiniment au-dessus de la terre, et jusque là haut dans le ciel, où l'on ne saurait entendre ces paroles : Qu'as-tu fait? Que n'as-tu pas fait? Ces paroles de la loi, on ne doit pas les laisser pénétrer dans le paradis, dans la chambre du fiancé, c'est-à-dire du Christ. Là, au contraire, on ne doit prêcher et entendre parler que de ce roi, de ce qu'il a fait et t'a donné, et de ce qu'il demande de toi, à savoir que tu ne t'en rapportes et ne t'attaches qu'à lui seul, et qu'à lui seul tu sois reconnaissant d'un si grand bienfait. Voilà, dis-je, ce que seul on doit entendre en ce lieu. Mais si la loi survient, expulsez-la de la chambre du fiancé et dites-lui de rester sur la terre ou d'aller au mont Sinaï, qui est son lieu à elle, son lieu propre et qui lui appartient [2]. »

Si donc la loi qui commande l'amour de Dieu et du prochain représente à l'homme, par la voix de sa conscience, combien cet amour lui manque, qu'il n'aille pas peut-être

[1] Comm. in Galat. ed. Irmischer, II, 329.

[2] Walch. v, 623. — C'est dans le même esprit qu'est écrit le passage suivant (Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 15) : Si vero (Lex) vult occupare conscientiam et huic dominari, vide, ut tum sis bonus dialecticus, recte dividas et legi non plus tribuas quam ei tribuendum est, sed dicas : Lex! tu vis ascendere in regnum conscientiæ et ibi dominari, et eam arguere peccati, et gaudium cordis tollere, quod habeo ex fide in Christum, et me in desperationem adigere, ut desperem et peream. Hoc præter officium tuum facis, consiste intra limites tuos, et exerce dominium in carnem. Conscientiam autem ne attingas mihi, sum enim baptizatus et per Evangelium vocatus ad communionem justitiæ et vitæ æternæ, ad regnum Christi, in quo acquiescit conscientia mea, ubi nulla lex est, sed mera remissio peccatorum.

prier Dieu de mettre ou d'augmenter ce trésor en lui ; mais que, s'armant du bouclier de l'Evangile, c'est-à-dire de l'imputation des mérites de Jésus-Christ, il chasse loin de lui la loi, étouffe ainsi la voix de sa conscience, et se tranquillise par cette pensée consolante que, si pauvre qu'il soit d'amour envers Dieu et le prochain, Jésus-Christ eut une d'autant plus abondante plénitude de cet amour, et que cette surabondance lui sera imputée. Voilà comment, dit Luther, si nous laissons régner le Christ seul, la conscience s'endormira tranquille, sans souci de la loi, du péché et de la mort [1].

La pensée intime de Luther se manifeste assez clairement dans le passage que voici :

« Je mettrai de côté la piété, et Moïse, et la Loi, et je m'attacherai à un autre prédicateur qui dit (Saint Matthieu, II, 28) : « Venez à moi, vous qui êtes fatigués, et je vous soulagerai, et que cette parole, Venez à moi, vous soit chère. » Ce prédicateur n'enseigne pas que tu peux aimer Dieu, ni comment il faut que tu agisses et vives ; mais il dit comment, si tu ne le peux faire, tu deviendras pourtant saint et seras sauvé. C'est là une autre prédication que celle de la loi de Moïse, qui ne vise qu'aux œuvres. La loi dit : Tu ne pècheras point ; va et ne pèche point ; fais ceci, fais cela ; Jésus-Christ dit : Prends, tu n'es pas pieux et juste, mais j'ai fait pour toi ce que tu n'as pu faire : *Remissa sunt tibi peccata* [2]. »

Toute la doctrine, on le voit, est calculée en vue d'empêcher que la connaissance de son état de péché ne s'éveille dans l'homme, d'étouffer jusqu'au moindre mouvement de la conscience, et de le retenir, comme par un talisman, dans sa croyance à sa justice et à la certitude de son salut. C'est encore là le but de cette proposition de Luther, que tout salut étant dans la foi, et le fidèle ne péchant jamais, mais ne faisant toujours que ce qui est agréable à Dieu, de même l'incrédulité est l'unique source du péché. Or, par incrédulité, il entendait le doute ou le défaut de conviction chez l'homme touchant son état de grâce. Lors donc que Luther dit, par exemple : « De même que la foi seule justifie et nous donne l'esprit et le désir des bonnes œuvres extérieures, de

[1] Comm. in Galat. ed. Irmischer, II, 146.
[2] Ed. Walch. VII, 2321.

même l'incrédulité seule commet le péché, suscite la chair et inspire le désir des œuvres extérieures impies [1], » cela signifie : Ne te laisse induire par aucun mouvement de ta conscience (par aucune parole, par aucun reproche de la loi), à douter le moins du monde que tu sois en réalité actuellement juste devant Dieu, et en possession du salut, et que, par conséquent, toute ta conduite soit agréable à Dieu. Chaque doute de ce genre, chaque scrupule serait un mouvement d'incrédulité, et celle-ci seule te ferait perdre la justice et te rendrait coupable de tous les péchés.

Aussitôt donc que le sentiment de sa culpabilité s'insinue chez l'homme, et que l'inquiétude et le trouble le gagnent, il ne doit rien avoir de plus pressé que de congédier la loi.

« Voilà, dit Luther, comment un homme peut se défendre et tenir bon contre les suggestions et les tentations du diable, soit sur ses péchés actuels, soit sur ses péchés passés ; il faut seulement séparer et mettre très-loin l'une de l'autre ces deux choses : Moïse et le Christ, l'œuvre et la foi, la conscience et la conduite extérieure. Que si la loi veut me livrer assaut et terrifier mon cœur, il est temps que je lui donne son congé à cette chère loi, et que je la repousse de force, si elle ne veut partir de bon gré, lui disant : Je ne demande pas mieux que de faire de bonnes œuvres, si je peux ; mais en son temps et quand nous serons parmi les hommes ; mais à cette heure que ma conscience doit se présenter devant Dieu, je n'en veux pas entendre parler. Ainsi, loi, ne viens pas me déconcerter, ni me parler de ce que j'ai à faire ou à ne pas faire ; ici, pas de Moïse ni de pharisiens ; ici, ne doit régner que le Christ seul, et je veux, comme Marie, m'asseoir à ses pieds et prêter l'oreille à sa parole. Que Marthe reste dehors, s'occupe de sa cuisine, règle son ménage et laisse la conscience en paix [2]. »

Aussi faut-il, chaque fois qu'il s'agit de la justification de l'homme, de sa conscience et de sa présence devant Dieu, parler de la loi morale avec le plus grand mépris ; car, sitôt qu'on laisse prendre à la loi une autorité sur la conscience, elle devient une sentine de blasphèmes et d'hérésies [3]. La

[1] Ed. Walch. XIV, 113 — [2] Ed. Walch. X, 1690.

[3] Comm. in Galat. Francof. 1543. f. 310. Ex his ergo disce, ut in causa justificationis contemptissime de Lege loquaris, exemplo Apostoli, qui Legem vocat elementa mundi, mortiferas traditiones, virtutem peccati, etc. Nam si permise-

conscience, cette reine, ne doit pas se laisser souiller par la loi, mais se conserver pure pour le Christ, son fiancé [1].

Les discours qu'il tenait dans le cercle de ses amis et de ses disciples ne sont pas moins instructifs touchant cette manière, propre à Luther, d'envisager et de comprendre la loi. Chez Luther, l'aversion contre un principe, un système, une doctrine, se faisait jour par une haine personnelle; c'est ainsi qu'il a coutume d'imputer au Pape tout ce qui lui déplaît dans l'Eglise catholique, et de diriger tous ses coups contre le saint Siége. De même, pour formuler son idée favorite de l'opposition entre la rémission des péchés et la règle divine pour la conduite de l'homme, il éprouve le besoin de recourir à des personnifications. La rémission des péchés était personnifiée en Jésus-Christ ; il restait donc à trouver une autre personnification propre à représenter la loi, et sur qui il pût transporter et décharger l'aversion que la loi lui avait inspirée. Satan s'offrait là naturellement, et Luther, en effet, déclare à plusieurs reprises que la voix de la conscience ou de la loi est celle de Satan s'appliquant à tenter l'homme par la loi et à le pousser au désespoir. Mais Moïse parut encore plus propre à personnifier cette loi, que Dieu l'avait réellement chargé de proclamer, jusqu'à ce que Jésus-Christ fût venu lui opposer son Evangile. C'est dans cette catégorie de discours qu'il faut ranger les suivants :

« Moïse est le maître de tous les bourreaux, et nul autre ne l'égale ni ne le surpasse pour les terreurs, les angoisses, la tyrannie, les menaces, les prédications pleines de malédictions et de foudres. — Ne te soucie ni de ses terreurs ni de ses mena-

ris, legem in conscientia dominari, cum tibi res est cum peccato et morte vincendis coram Deo, revera nihil aliud est Lex, quam omnium malorum, hæresum et blasphemiarum sentina, quia tantum urget peccatum, accusat, terret, minatur mortem, ostendit Deum iratum judicem, qui damnat peccatores. Quare hic, si prudens es, longissime ableges Mosen balbum et blesum cum sua Lege, neque ullo modo te moveant terrores et minæ ipsius. Hic simpliciter sit tibi suspectus ut hæreticus, excommunicatus, damnatus, deterior papa et diabolo, ideo prorsus non audiendus.

[1] L. c. f. 108. Ea regina et sponsa non debet contaminari Lege, sed illibata conservari uni et soli sponso Christo, ut Paulus alibi inquit : Despondi vos, etc. Habeat igitur suum thalamum non in ima valle, sed in sublimi monte, in quo cubet et regnet Christus solus, qui non terret, non affligit peccatores, sed consolatur eos, remittit peccata ac salvat.

ces; mais tiens-le (Moïse) pour suspect, comme le pire des hérétiques, comme un homme banni et damné, plus méchant que le pape et le diable eux-mêmes; car, avec sa loi, il ne peut rien faire qu'épouvanter, torturer et tuer[1]. »

« Moïse et sa loi, je n'en veux pas entendre parler : car il est l'ennemi de notre Seigneur Jésus-Christ. S'il se présente devant le tribunal avec moi, je le repousserai, non certes au nom de Dieu, et lui dirai : Voici Jésus. — Il faut mettre dehors les pensées et les disputes sur la loi, si elles effraient la conscience et lui font sentir la colère de Dieu contre le péché. Qu'au lieu de cela on chante, on mange, on boive, on dorme, et qu'on se réjouisse en dépit du diable! — Il n'y a homme sur la terre qui puisse et sache bien distinguer l'Evangile d'avec la loi. Il nous semble bien, quand nous entendons prêcher, que nous nous y connaissons; mais il s'en faut de beaucoup : le Saint-Esprit seul sait cet art. *Le Christ homme* (Vir Christus), *sur la montagne des Oliviers, ne l'a pas su non plus*, puisqu'il fallut qu'un ange vînt le consoler; et pourtant, c'était un docteur céleste, et l'Esprit saint était descendu sur lui sous forme de colombe : encore fallut-il qu'un ange le fortifiât. Moi aussi, j'aurais cru que je le pourrais, ayant tant et si longtemps écrit là-dessus; mais, en vérité, quand le combat commence, je vois bien de combien il s'en faut que j'en sois là[2]. »

Aux yeux de Luther le grand objet de la religion chrétienne était de procurer à l'homme cet état de calme, cette sécurité consolante qu'elle oppose en lui aux reproches de la conscience ou à la voix de la loi. Dans l'impuissance d'observer la loi de Dieu, dans la nécessité de pécher toujours et sans fin, l'homme a besoin d'une confiance assurée : « Car il est impossible d'observer la loi, et jamais il ne s'est trouvé sur terre aucun saint qui ait aimé Dieu et le prochain de tout son cœur et comme soi-même; mais la loi a été un fardeau intolérable, un poids accablant. » Ce n'est qu'en nous appropriant par un acte de foi, comme accompli par nous-mêmes, l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ à notre place que nous nous élevons au-dessus de la loi, de ses terreurs et de ses angoisses. Il faut donc que l'homme, en bon dialecticien, expulse la loi, dès qu'elle veut s'insinuer dans le domaine de sa conscience, l'accuser de péché, et lui ravir

[1] Propos de table, éd. Walch. XXII, 649, 652.
[2] L. c. pag. 654, 655.

ou lui amoindrir sa confiance. Ce que l'homme dès lors fait de bien, il le fait de son gré et non pas pour obéir à la loi et comme si c'était pour lui un devoir de conscience de l'observer ; la loi, au contraire, n'existe plus pour lui, et n'a aucune autorité sur lui [1].

Assurément, dit-il, repousser ainsi victorieusement chaque assaut, souvent tout-à-fait inopiné, de la loi, et s'attacher exclusivement à l'Evangile, est pour l'homme une chose excessivement difficile, tellement difficile que dans la vie de Jésus-Christ lui-même, il y eut un moment où il ne put y réussir.

« Distinguer la loi d'avec l'Evangile est chose tellement difficile, que moi-même, qui suis pourtant un docteur de l'Ecriture, je n'én puis encore bien venir à bout. Il n'y a même pas d'homme qui soit en état de bien faire cette distinction. Y a-t-il de quoi s'étonner, du reste ? puisque Jésus lui-même, au jardin des Olives, ne le put point, et qu'un ange dut lui enseigner l'Evangile et l'affermir dans la confiance, lui sur qui pourtant le Saint-Esprit lui-même s'était reposé sous la figure d'une colombe. Aussi, les visionnaires et les exaltés sont-ils de grands fous, impertinents dans leur grossière erreur, quand ils vont se vantant de connaître et d'entendre ces matières, parce qu'ils ont lu quelques pages, et s'imaginant qu'ils ont mangé le Saint-Esprit en personne [2]. — Quelqu'un se plaignant de ne pouvoir distinguer la loi d'avec l'Evangile, Luther dit : Oh certes ! si vous le pouviez, vous seriez digne d'être un docteur. Puis, se levant et ôtant sa barette, il ajouta : Si vous pouvez cela, je vous dirai : Cher docteur, vous êtes savant ! Saint Paul et moi n'avons pu encore y parvenir [3]. — La quintessence de l'art du diable, c'est de savoir transformer en loi l'Evangile tout entier. Si j'étais capable de saisir bien com-

[1] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 15. Conscientiam ne attingas mihi, sum enim baptizatus et per Evangelium vocatus ad communionem justitiæ et vitæ æternæ, ad regnum Christi, in quo acquiescit conscientia mea, ubi nulla est lex, sed mera remissio peccatorum, pax, quies, lætitia, salus et vita æterna. Ista ne interturbes mihi, non enim feram, te tyrannum durum et crudelem exactorem in conscientia mea regnare, siquidem ea est sedes et templum Christi Filii Dei, qui est rex justitiæ et pacis, ac dulcissimus Salvator et mediator meus, is conservabit conscientiam lætam et pacatam in sana et pura doctrina Evangelii et cognitione istius passivæ justitiæ. Hanc cum intus habeo, descendo de cœlo, tanquam pluvia fœcundans terram, hoc est, prodeo foras in aliud regnum et facio bona opera, quæcumque mihi occurrunt.

[2] Propos de table, éd. Walch. XXII, 691.

[3] L. c. pag. 678.

plètement la distinction entre les deux, je dirais de suite au diable qu'il n'eût, sauf votre respect, qu'à me lécher....! [1]. »

De même que jusqu'à Luther on confondit généralement la loi et l'Evangile, ravissant ainsi à l'homme son unique consolation ; de même, par suite de la même erreur, on fit de *Jésus-Christ un législateur*. Luther regarde cette manière de voir comme une des erreurs les plus graves, une des croyances les plus sombres de l'homme, que de voir dans le Christ un Moïse, un prédicateur de la loi, tandis que la véritable œuvre de Jésus-Christ fut d'accomplir la rédemption et de l'annoncer aux hommes par l'Évangile. Il pensait qu'on ne pouvait fausser d'une manière plus fatale et plus désastreuse le véritable caractère de la religion chrétienne, qu'en représentant Jésus-Christ, ainsi que cela s'était pratiqué dans l'Église papiste, comme un législateur qui exige la piété, la charité, l'accomplissement de la loi, ou qu'en se le figurant comme un futur juge. Ce qu'il faut uniquement voir en lui, c'est un rédempteur miséricordieux qui nous pardonne nos péchés ; sinon, l'on est perdu à la première tentation. Certainement, c'est là une chose difficile, et même des plus difficiles qu'il soit donné à des chrétiens de faire [2].

Quiconque dit autrement commet une erreur détestable, et blasphême Jésus-Christ d'une manière non moins abominable que les Turcs, qui osent dire qu'après le Christ Mahomet a fondé une loi nouvelle et meilleure [3].

Cependant, tout en émettant de pareilles idées, Luther se plaint fréquemment d'avoir une peine infinie à se figurer le Christ de cette manière, même au milieu de la lumière la plus éclatante de l'Évangile, tel qu'il brille maintenant, et de ne pouvoir s'attacher bien fermement, malgré qu'il s'y étudie depuis tant d'années, à l'idée que Jésus-Christ n'est point pour lui un juge ou un législateur, et qu'il ne lui demande rien. Il s'en prend de cette impuissance à la superstition dont on l'a empoisonné dès son enfance, touchant un Christ législateur et juge, et quelque effort qu'il fasse

[1] L. c. pag. 657.

[2] Comm. in Galat. ed. Irmischer, I, 360 : Ut ista est summa ars Christianorum sic posse Christum definire, ita est etiam omnium difficillima.

[3] Éd. de Wittenb. XI, 216.

pour chasser le souvenir de cette superstition et pour la vaincre par les meilleurs raisonnements, il avoue qu'elle revient toujours. Aussi envie-t-il la génération nouvelle qui, grandissant dans la nouvelle doctrine, trouvera ceci plus facile et sera exempte de pareilles luttes [1].

Ce fut une des idées favorites de Luther, que le démon, se présentant à l'homme sous le masque du Christ, l'effraie et le tourmente en se donnant pour un Christ législateur et maître [2]. Chaque fois que l'homme se figure le Christ comme un juge et un législateur, qui lui demande compte de sa vie, il n'a qu'à croire fermement que ce n'est pas là Jésus, mais un démon furieux [3].

« Le Christ, dit-il, n'est pas un créancier qui vient exiger quelque chose de nous, c'est, au contraire, un réconciliateur qui réconcilie avec Dieu tous les péchés de ce monde. C'est pourquoi, si tu es un pécheur, comme en vérité nous le sommes tous, ne va pas, sous peine de la vie, te figurer Jésus-Christ assis sur l'arc-en-ciel et jugeant le monde; mais saisis-le sous sa véritable et réelle image [4]. »

Il avoue pourtant lui-même que cette idée de Jésus-Christ, nous demandant quelque chose et nous jugeant d'après nos actes et notre conduite, est si profondément enracinée chez l'homme, qu'on a une peine extrême à s'en défaire entièrement; notre conscience, dit-il, jurerait mille fois que ce sont les paroles et le langage du vrai Christ lui-même, dont le diable use pour nous épouvanter [5].

L'idée qui sert ici, comme le plus souvent, de point de départ à Luther, est que le mal le plus grand et le plus gé-

[1] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 155. Valde difficile est, in tanta etiam luce Evangelii, hoc modo, quo Paulus hic solet, Christum definire. Adeo ista doctrina et pestilens opinio de Christo legislatore intravit ut oleum in ossa mea. Vos juniores multo feliciores hac in parte estis nobis senibus. Non enim imbuti estis pestilentibus illis opinionibus.

[2] Comm. in Gal. ed. Irmischer, I, 261. Discamus igitur diligenter discernere non verbo tantum, sed opere et vita Christum a legislatore, ut, veniente diabolo sub larva Christi et fatigante nos sub nomine ejus, sciamus, eum non esse Christum, sed vere diabolum.

[3] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 299. Si Christus specie irati judicis aut legislatoris apparuerit, qui exigit rationem transactæ vitæ, certo sciamus, eum furiosum esse diabolum, non Christum.

[4] Éd. Walch, VIII, 1619. — [5] L. c. pag. 1621.

néral, celui qu'il faut combattre de toutes ses forces, consiste en ce que les hommes se mettent trop en souci de leurs péchés ; que l'affermissement de la confiance, la certitude consolante de la rémission et du salut, et nullement l'amendement, la renonciation au péché, sont l'affaire capitale de toute la religion, le point auquel tout le reste se rapporte et se lie, le fait qui domine tout l'ensemble. Aussi n'épargne-t-il aucune peine pour inculquer à ses lecteurs que le but essentiel de toute la mission de Jésus-Christ sur cette terre fut précisément de nous gratifier de cette consolation :

« Bien que Jésus-Christ explique quelquefois la loi, ce n'est pas cependant sa propre et vraie fonction, pour laquelle il a été envoyé par son Père [1]. — Moi (Jésus-Christ), je n'effraie pas les gens, comme fait Moïse, je ne prêche pas : Faites ceci, faites cela ; je prêche la rémission des péchés, je prêche qu'on n'a seulement qu'à prendre, à recevoir, et non qu'on ait quelque chose à donner [2]. — Le diable, interprétant ces paroles : « Je suis la voie, la vérité et la vie, » prétend qu'il faut les entendre en ce sens que Jésus-Christ nous a donné de bons avis et des commandements pour nous enseigner comment nous devons nous conduire, ainsi que de bons exemples, qu'il veut que nous suivions, afin de trouver le vrai chemin du ciel, si nous accomplissons et faisons ce qu'il nous ordonne ; le diable fait donc du Christ un pur Moïse [3]. »

Luther mettait au nombre des plus affreux blasphèmes des papistes d'avoir fait de Jésus-Christ un juge irrité qui accuse et condamne. « S'il te vient à l'idée que Jésus-Christ est un juge ou un législateur irrité contre toi, te demandant compte de ta conduite pendant ta vie, tiens pour certain et pour vrai que ce n'est pas là le Christ, mais l'enragé démon en personne. L'Ecriture nous peint le Christ tout autrement, à savoir, comme notre réconciliateur, notre médiateur et notre consolateur [4]. »

[1] L. c. pag. 1620. — [2] L. c. XI, 2914.

[3] L. C. VIII, 58. — Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 69 : Quamquam hoc meridiana luce clarius sit, tamen tanta fuit Papistarum dementia et cæcitas, ut ex Evangelio legem charitatis, ex Christo legislatorem fecerint, qui graviora præcepta tulerit, quam Moses ipse. Sed Evangelium docet, Christum non venisse, ut ferret novam legem, et traderet præcepta de moribus, sed ideo venisse dicit, ut hostia fieret pro peccatis totius mundi.

[4] Éd. Walch. VIII, 2604.

DE LA FOI JUSTIFIANTE.

Luther donne comme essence de la vraie foi justifiante la ferme confiance, et cette confiance il la fait naître de l'imputation des mérites de Jésus-Christ. « La vraie science, c'est de savoir et d'être persuadé que Dieu et le Christ sont *ton* Dieu et *ton* Christ [1]. » Cette foi et cette confiance dans le Christ mort *pour l'amour de nous*, le Saint-Esprit seul doit la donner : car nul cœur d'homme ne suffirait à la concevoir de soi-même [2]. « La foi, c'est cette assurance, cette confiance qui se fie, non pas à ses propres mérites, à ses propres œuvres, mais en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, en sa puissance et sa force [3]. »

Luther demande encore que la foi soit pure, c'est-à-dire, sans mélange de doute et pleine de la certitude que Jésus-Christ a aboli non-seulement toute loi humaine, mais même la Loi divine [4].

Dans son Commentaire sur le prophète Isaïe (chap. 52), il décrit avec plus de détail et de précision la nature de la foi justifiante. « La vraie foi ne connaît ni péché, ni mérites. Elle dit : Je puis avoir fait du bien ou du mal, cela ne me regarde pas : voici le Christ qui a souffert pour moi. Car voilà précisément le propre de la religion chrétienne, que l'homme y est justifié, non parce qu'il fait des œuvres, mais parce qu'il s'assimile les œuvres qui sont hors de lui, à savoir la passion de Jésus-Christ. Le croyant est transporté en quelque sorte dans un monde nouveau, et ne doit connaître ni péchés, ni mérites. Mais s'il se sent chargé de péchés, il faut qu'il les envisage, non pas comme ils sont dans sa personne, mais comme ils sont en *celui* que Dieu en a chargé ; c'est-à-dire, il ne faut pas qu'il les voie dans sa conscience, mais

[1] Ed. d'Iéna, 1588, III, 372. — [2] Éd. d'Iéna, 1578, VI, 68. — [3] Éd. Walch XII, 710. — [4] Éd. d'Iéna, 1585, II, 480.

en Jésus-Christ en qui ils ont été rachetés et terrassés. Alors il aura un cœur purifié de tous péchés par la foi. Celui qui croit que ses péchés ont été vaincus et tués par Jésus-Christ, celui-là est en sûreté contre la mort; il croit, en effet, que par les souffrances et les mérites de Jésus-Christ, la justice et le salut éternels lui sont offerts et donnés. C'est une grande faute que d'examiner le péché dans notre cœur, où il n'est pas mis par Dieu, mais par Satan. Envisageons donc le Christ, et quand nous verrons que nos péchés sont en lui, nous serons sauvés du péché, de la mort et de l'enfer. Alors, l'homme peut dire : Mes péchés ne sont pas en moi; mais ils sont hors de moi, en Jésus-Christ : donc ils ne peuvent me nuire[1]. Mais voilà précisément la chose la plus ardue, de parvenir à croire cela si fermement qu'on puisse dire : J'ai péché, et n'ai point péché, et de remporter cette victoire sur la puissance formidable de la conscience. On connaît l'exemple de cet homme qui, tourmenté par sa conscience, dit : Je n'ai pas péché! La conscience, en effet, ne saurait trouver de sécurité, si l'on n'écarte les péchés bien loin de sa vue. Le christianisme n'est autre chose que la pratique continuelle de cet article, à savoir : que vous croyiez n'avoir point de péchés en vous, bien que vous ayez péché, dans la conviction que vos péchés sont attachés à Jésus, qui est votre Sauveur dans l'éternité contre le péché, la mort et l'enfer, suivant ces paroles : *Agnus Dei, qui tollit peccata mundi :* Voici l'agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde[2]. Mais il faut se garder de désespérer du salut parce qu'on ne sent pas ces choses aussi complètement dans son cœur, et qu'on se trouve faible dans la foi : car le démon aime à nous tenter parfois de cette manière, à nous changer le breuvage salutaire en poison et la

[1] Opp. lat. Ien. III, 425. a. Sacrilegus peccati adspectus is est, cum peccatum in tuo corde adspicis. Diabolus enim istuc peccatum reponit, non Deus. Sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua hærere videbis, securus eris a peccatis, morte et inferno. Dices enim : Peccata mea non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena Christi videlicet, non ergo me lædere poterunt.

[2] L. c. Neque Christianismus aliud, quam perpetuum hujus loci exercitium, nempe sentire, te non habere peccatum, quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo hærere, qui est Salvator in æternum a peccato, morte et inferno, secundum illud : Agnus Dei, qui tollit peccata mundi.

suprême justice en péché. Les faibles doivent se rassurer dans l'idée qu'aucun homme ne possède et ne comprend à fond cet article. On ne prêche pas cela pour que les gens le saisissent aussitôt et ne sentent plus davantage le péché : ce serait tomber dans la manière de ces hérétiques qui prétendent apprendre d'un seul coup le christianisme tout entier. La justice des chrétiens n'est que réputée telle par Dieu, et non une justice formelle [1]. Nous ne portons pas le fardeau de nos péchés : car un chrétien baptisé n'en a point en lui, parce qu'il a le Christ : aussi toutes les pensées qui troublent la conscience sont-elles blasphématoires et émanées du démon : car Jésus a ôté de nous les péchés, et c'est le démon qui s'efforce de nous en charger de nouveau. »

Dans tout ceci, c'est particulièrement dans son rapport avec la conscience de nos fautes que Luther décrit la foi. Ailleurs il fait ressortir l'accomplissement de la loi, impliqué dans la foi, soutenant que l'homme, dès qu'il croit en Jésus-Christ, a déjà accompli la loi avec tous ses commandements. « Car, si je crois en Jésus-Christ, j'ai accompli la loi; elle ne peut m'accuser; j'ai vaincu l'enfer, et il ne saurait plus me garder [2]. »

Luther insistait spécialement sur ce point, que la foi justifie *avant* toute espèce d'œuvres et *sans* elles. Il soutenait que dans l'acte de la justification, on ne devait pas même admettre la simple présence, quoique inefficace, de bonnes œuvres intérieures, notamment de la charité. « La foi seule, avant et sans que les œuvres s'ensuivent, comprenant ce Rédempteur, il est certain aussi que la foi seule, avant et sans œuvres, comprend cette rédemption, ce qui ne peut signifier autre chose qu'être justifié; car, avoir racheté du péché ou pardonné les péchés, ne doit être autre chose qu'être juste ou justifier [3]. » — « La foi, dit-il, justifie avant la charité et sans elle; si la foi n'est pas pure d'œuvre, même des plus minimes, elle ne justifie point : ce n'est plus de la foi [4]. »

[1] L. c. f. 428, a. Hæc gloria Christiani est, scire, quod sua justitia sit, credere in hunc Christum, divina misericordia sic reputante et promittente. Sic Christianorum justitia reputative tantum justitia est, non formaliter.

[2] Éd. d'Altenbourg, v, 625.

[3] Ed. Walch, xvi, 2047.

[4] Opp. lat. Ien. i, 522. Fides, quæ non includat caritatem, justificat. *Nisi*

En réalité, l'acte de la justification, tel qu'il devait s'effectuer dans le système de Luther, ne laisse plus de place à un sentiment de charité du côté de l'homme : la foi s'approprie le Christ, et à cause de cette foi Dieu nous tient incontinent pour justes. Il n'y a là certainement, dit Luther, aucune œuvre de la loi, aucune charité [1].

« Voilà précisément l'astuce des papistes, de prétendre qu'on peut être juste ou justifié non-seulement par la foi, mais aussi par les œuvres ou par la charité et la grâce qu'ils appellent *inhérente*, ce qui revient au même. Mais tout cela est faux, et quand ils sont en possession de tout cela, c'est comme s'ils n'avaient rien. Car devant Dieu rien ne compte, si ce n'est uniquement son Fils bien-aimé Jésus-Christ, qui seul est entièrement pur et saint. Dieu tourne ses regards là où est Jésus, et met en lui toute son affection. (Saint Luc, 3.) Or, on ne comprend en son cœur et on n'obtient point le Fils par des œuvres, mais seulement par la foi sans aucune œuvre quelconque [2]. »

Luther trouvait insupportable tout ce qui faisait concourir de quelque manière la charité à la justification, ou la représentait soit comme une partie intégrante de la justice humaine, soit comme justifiante conjointement avec la foi. En excluant la loi, l'Apôtre veut précisément exclure la charité ; car la loi ne commande pas autre chose que la charité, et saint Paul entend séparer le plus possible la foi d'avec la charité. La charité est un acte, et l'Apôtre purge la foi de tout acte quelconque. Si la charité, comme l'enseignent les sophistes, était la forme de la foi justifiante, il faudrait immédiatement regarder la charité comme l'élément principal et le plus important de la religion chrétienne ; mais alors on perdrait le Christ, et son sang et ses bienfaits : on s'attacherait à la charité, et l'on en viendrait à s'enfoncer dans les œuvres morales, non moins que le pape, les philosophes des gentils

fides sit sine ullis, etiam minimis, operibus, non justificat, imo non est fides. — Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 122, a. Hæc fides sine et ante caritatem justificat.

[1] Comm. in Gal. Francof. 1544, f. 116 : Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia Christiana, propter quam Deus nos reputat justos, et donat vitam æternam. Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia justitia et novus quidam mundus extra et supra legem ; Christus enim vel fides non est lex nec opus legis.

[2] De Wette, v, 354, etc.

et les Turcs [1]. Or, Luther affirme que cette assertion : *La foi formée dans la charité ou agissant dans la charité justifie*, a été inventée par le diable, et il souhaite que les sophistes périssent en compagnie de leur interprétation maudite; car parler de la sorte, c'est blasphémer Jésus-Christ et le fouler aux pieds [2]. Cette charité, qui doit soi-disant former la foi, ne fait que plonger l'homme plus profondément dans la malédiction et l'anathème de la loi [3].

Si les sophistes, dit-il encore, ont tant insisté sur l'intervention de la charité dans la foi, et n'auraient voulu reconnaître la justification que chez l'homme qui les possède l'une et l'autre réunies, cela vient d'une idée empruntée à la philosophie, à savoir : que le péché serait quelque chose d'inhérent à l'homme, à sa chair, à son esprit, et ne pourrait, par conséquent, être annulé dans l'homme et expulsé que par des sentiments opposés, c'est-à-dire, par la charité, tandis que

[1] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 73 : Nam si caritas est forma fidei, ut ipsi nugantur, statim cogor sentire ipsam caritatem esse principalem et maximam partem christianæ religionis, et sic amitto Christum, sanguinem, vulnera et omnia beneficia ejus, et inhæreo caritati, et diligo ac venio in facere morale ut papa, gentilis philosophus aut Turca.

[2] L. c. p. 8. Pereant sophistæ cum sua maledicta glossa, et damnetur vox ista : Fides formata, ac dicamus constanter ista vocabula : Fides formata, informis, acquisita, etc. diaboli esse portenta, nata in perniciem doctrinæ et fidei christianæ, ad blasphemandum et conculcandum Christum et ad statuendam justitiam operum. — Ailleurs (l'éd. Walch. VIII, 1834) il appelle la foi *formatam caritate* un venin diabolique et infernal.

[3] L. c. p. 28 : Ergo lex, opera, caritas, vota etc. non redimunt, sed magis involvunt et gravant maledictione. — Ailleurs, il dit (Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 82) : Verum Evangelium est, quod opera aut caritas non sit ornatus seu perfectio fidei, sed quod fides per se est donum Dei et opus divinum in corde, quod ideo justificat, quia apprehendit ipsum Christum salvatorem. — Non respicit caritatem, non dicit : Quid feci? quid peccavi? quid merui? sed : Quid fecit Christus? quid ille meruit? Agnoscit igitur fides, se in ista persona, Jesu Christo, habere remissionem peccatorum et vitam æternam. — Quare quæ sophistæ docuerunt de fide justificante, si sit caritate formata, mera verborum portenta sunt. Ea enim fides, quæ apprehendit Christum Filium Dei et eo ornatur, non quæ includit caritatem, justificat. Nam fidem, si certa et firma esse debet, nihil apprehendere oportet, quam solum Christum, neque alia in re in lucta et terroribus conscientiæ niti potest, quam in ista unione. Quare qui Christum fide apprehendit, quantumvis lege perterrefiat et mole peccatorum gravetur, tamen gloriari potest, se justum esse. Quomodo aut per quid? Per gemmam Christum, quem fide possidet. Hoc adversarii non intelligunt; ideo abjiciunt gemmam Christum et in locum ejus reponunt caritatem, quam dicunt gemmam esse.

pourtant la vraie théologie enseigne qu'il n'y a plus du tout de péché dans le monde, dès qu'il y a la foi dans l'obéissance de Jésus-Christ[1].

L'homme est donc justifié par la seule foi, même avant et sans charité, avant et sans aucune œuvre. Luther fit ressortir souvent et avec une énergie particulière, qu'il ne suffit pas d'exclure la charité de toute coopération à la justification, tandis qu'on la considérerait cependant comme nécessaire et comme déjà présente dans la foi sanctifiante. Il vitupérait donc vivement ceux qui disent : La foi justifie, quand les œuvres s'y joignent, vu que, selon lui, cela revenait en définitive à tout faire consister dans les œuvres. L'homme, disait-il, doit être juste avant toute œuvre, accepté par Dieu sans aucune œuvre, uniquement par la grâce dont s'empare la foi qui la tient pour certaine.

« Il y a eu de tout temps beaucoup de gens, aussi bien qu'il y en a aujourd'hui, qui parlent fort doctement de la foi, s'imaginent être maîtres ès-loi et ès-Evangile, et disent comme nous que la foi sauve; mais ils ajoutent qu'il faut aussi l'accomplissement de la loi et les bonnes œuvres, sans quoi la foi est nulle, et ils mêlent et confondent de la sorte notre conduite et nos actions avec Jésus-Christ. Ce n'est pas là enseigner une foi pure et sans mélange; c'est falsifier, salir, badigeonner la foi, de sorte que ce n'est plus qu'une apparence fallacieuse sous la couleur de la foi. De cette manière, en effet, la confiance de la foi n'est plus uniquement assise en Jésus-Christ, seule base de la grâce, mais sur notre sainteté propre; et si nous nous présentons avec cette foi devant le tribunal de Dieu, celui-ci la condamnera et la rejettera dans un lieu où elle sera à sa place. Veut-on avoir une foi pure et sans faux badigeon, il faut séparer soigneusement le Christ d'avec les œuvres. Certes, chacun comprendra que Jésus-Christ et son œuvre ne sont pas mon œuvre et ma vie, mais quelque chose qui diffère de la loi et de la vie de tous les hommes, et s'en écarte bien plus qu'un homme de l'autre[2]. »

Luther comprit parfaitement que cette appropriation des mérites de Jésus-Christ, telle qu'il la représentait comme la véritable fonction de la foi, était une opération parfaitement

[1] L. c. p. 27, 28.
[2] Éd. Walch. IX, 553.

indépendante, qui, n'ayant nullement besoin de la charité, pouvait s'isoler de toute autre action, et devait en effet en être complètement isolée, de peur qu'à la place de la seule confiance dans le mérite imputé de Jésus-Christ, il ne se glisse quelque confiance d'une autre nature. Aussi, quand il s'agissait d'expliquer comment, de cette imputation, de cette confiance de la foi, il faisait découler d'une manière nécessaire la régénération de l'homme pour une vie nouvelle, revenait-il toujours à ce seul motif de la reconnaissance, en vertu de laquelle l'homme, se sachant juste et sanctifié avant toute œuvre, et héritier de la félicité éternelle, fait désormais le bien pour témoigner sa gratitude pour ces divins bienfaits, qui lui ont été gratuitement départis. Voilà comment se formulait dans son esprit l'idée de la *piété*, qui, consistant dans la foi seule, n'a rien de commun avec la charité et ses œuvres. Nous en voyons un exemple dans le passage suivant :

« Les œuvres ne sanctifiant personne avant que la foi n'agisse, il est évident que la foi seule, comme un pur don de Jésus-Christ et de sa parole, rend l'individu suffisamment pieux et saint. Et le chrétien n'a besoin d'œuvres ni de commandements pour son salut ; car il est né affranchi de tout cela, et dans sa liberté il fait ce qu'il fait non pas pour son utilité ou pour acquérir le salut, car il est déjà sauvé par sa foi et par la grâce divine ; mais il fait des bonnes œuvres pour être agréable à Dieu [1]. »

A cette idée de la foi et de son rapport avec la justification de l'homme, correspond parfaitement l'idée de Luther sur la *justice* chrétienne. De même que la foi ne fait que s'imputer ce que Jésus-Christ a fait et souffert, de même la justice de l'homme n'est qu'une justice imputée, et nullement une chose réellement inhérente à l'homme.

« Nos contradicteurs montrent une autre voie pour parvenir à la justice : ils inventent même une autre justice, en décidant que la justice est une qualité inhérente à nôtre nature, et non point une imputation [2]. »

« Voilà bien une plaisante justice, que nous soyons justes, tandis qu'il n'y a aucune justice en nous, ni d'œuvre, ni de pensée, ni d'aucune manière ; mais qu'elle est tout entière hors

[1] L. c. XIX, 1226. — [2] L. c. VI, 1900.

de nous, en Jésus-Christ, et ne devient nôtre que sa grâce qui nous la donne [1]. »

« C'est à cause de Jésus-Christ que les chrétiens sont déclarés purs, plus purs même que le soleil, la lune et les étoiles. Mais notons bien ici que cette pureté n'est pas en nous, que c'est une pureté extérieure, et hors de nous. C'est Jésus qui nous pare et nous revêt de sa pureté et de sa justice. Mais si tu veux considérer un chrétien en dehors de la pureté et de la justice de Notre-Seigneur, et dans l'état où l'homme est par soi-même, tu verras non-seulement qu'il n'y a aucune pureté en lui, si saint qu'il puisse être, mais tu le trouveras même aussi noir et aussi hideux que l'est à peine le diable en personne. » — « Si donc on dit : Le péché demeure dans l'homme et y reste attaché tant qu'il vit, comment se pourrait-il qu'il fût lavé et devînt blanc comme la neige? tu répondras : On ne doit pas envisager l'homme tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en Jésus-Christ. » — « Mais cette pureté n'est pas notre pureté, et nous ne pouvons nous en revêtir nous-mêmes : c'est la pureté d'un autre, la pureté de Jésus-Christ et de son sang sacré, dont il nous a purifiés, revêtus et ornés [2]. »

« Dieu ne peut voir de péché en nous, bien que nous en regorgions et ne soyons que péché, dedans et dehors, de corps et d'âme, de la tête aux pieds; mais il ne voit en nous que le précieux sang de son Fils bien-aimé, de notre Seigneur Jésus, dont nous sommes inondés. Car ce sang, c'est la robe d'or, le vêtement de grâce dont nous sommes revêtus, et sous lequel nous nous présentons devant Dieu; de sorte qu'il ne peut ni ne veut nous regarder autrement que si nous étions son Fils bien-aimé lui-même, plein de justice, de sainteté et d'innocence [3]. »

D'après tout cela, on croirait au moins que Luther, envisageant la justification de l'homme comme l'imputation seule d'une justice hors de lui, n'y aura fait intervenir la foi que comme un instrument ou comme la main du mendiant ouverte pour recevoir l'aumône. On croirait qu'il a, comme la théologie luthérienne le fit plus tard, déclaré la foi de nulle valeur devant Dieu comme action de l'homme. Mais il n'en est pas ainsi : Luther n'avait pas encore conçu cette doctrine d'une manière bien nette et bien précise; du moins ne s'y était-il pas encore attaché d'une manière absolue et constante, ce qui le fit tomber alors dans des inconséquences frappan-

[1] L. c. VIII, 548. — [2] L. c. V, 822 et suiv. — [3] L. c. VIII, 878, etc.

tes. C'est ainsi que, même dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il dit encore : « Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, impute à justice entière à l'homme cette foi incomplète et imparfaite par laquelle il commence à croire au Christ [1].

A l'aide et comme résultat de cette doctrine, Luther croyait avoir gagné deux avantages importants : premièrement, d'implanter chez l'homme l'humilité, c'est-à-dire d'anéantir cette présomption si profondément enracinée qui porte l'homme à mettre sa confiance en soi-même ou dans ses propres œuvres ; secondement, d'acquérir la certitude de la justification actuelle et du salut futur.

Quant au premier point, ce que Luther demande, ce n'est pas ce que l'Église entend communément par *humilité*. Luther ne demande pas que le chrétien reconnaisse comme un don de Dieu ce qu'il trouve de bon en lui et ce qu'il est capable de faire de bon ; qu'il confesse que l'assistance permanente de la grâce de Jésus-Christ lui est nécessaire pour accomplir le bien et pour s'avancer dans la voie de Dieu ; qu'abandonné à ses propres forces, il tomberait infailliblement dans le péché ; qu'enfin Dieu récompense en nous ses propres dons. Ce n'est pas cette humilité-là que Luther inculque à ses disciples : il veut que l'homme, toutes les fois qu'il a affaire à sa conscience ou communique avec Dieu, toutes les fois qu'il s'occupe de sa justification ou de son salut, fasse abstraction de tout ce qui n'est pas purement la foi et l'imputation des mérites de Jésus-Christ ; qu'il considère comme néant, comme de la boue, tout ce qu'il reconnaîtra en soi de bons effets opérés par la grâce, et qu'il mette dans la justice de Jésus-Christ son unique confiance.

Quant au second point, Luther s'applique la plupart du temps à vanter, avec les expressions les plus variées et l'assurance la plus emphatique, l'immense avantage d'apaiser la conscience, torturée sans cela par des angoisses perpétuelles et des appréhensions pusillanimes, et à faire sonner bien

[1] Comm. in Gal. Francof. 1543, II, 194 : Ista duo perficiunt justitiam christianam, scilicet fides in corde, quæ est donum divinitus datum, et formaliter credit in Christum ; deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum, in quem cœpit credere.

haut ce côté rassurant de son système. « Voilà, s'écrie-t-il, ce que nous procure la foi : que Jésus-Christ règne seul dans la justice, la sécurité, la joie et la vie, afin que *la conscience s'endorme avec joie en Jésus-Christ, sans aucun sentiment de la loi, du péché, ni de la mort* [1]. » Toutes les prescriptions particulières, éclairées par la justice imputée, prennent ainsi une forme rassurante ; la doctrine même de l'impossibilité d'accomplir les choses exigées par la loi, n'a plus rien d'effrayant.

« Dès que notre cœur apprend que Jésus-Christ a accompli la loi pour nous et se charge de nos péchés, il ne s'inquiète plus de savoir que la loi exige des choses impossibles, que nous devons désespérer d'y satisfaire jamais, et renoncer à nous sauver par nos œuvres. Bien plus, la loi devient dès-lors une chose excellente, exquise ; on se plaît à la voir si haute et si profonde, si sainte, si juste, si bonne, si exigeante, et on l'en aime et l'en exalte davantage. Cela vient de ce qu'un cœur ainsi rassuré possède en Jésus-Christ tout ce qu'exige la loi, et serait désolé qu'elle exigeât moins [2]. »

Luther s'étonne toujours profondément que l'Église chrétienne tout entière ait pu perdre précisément ce que l'Évangile a de plus précieux et de meilleur, sa vraie fleur et sa vraie douceur, et même le prendre à rebours. Comment, en effet, peut-il y avoir pour l'homme chose plus agréable et plus attrayante que d'être justifié et sauvé par la seule foi, sans œuvres intérieures ni extérieures d'aucune espèce?

« Nous sommes justifiés et sauvés surabondamment, sans nulles œuvres, dès que nous croyons l'être. — Quiconque croit et est baptisé sera sauvé ! Voilà certes une prédication agréable, douce et consolante, qui mérite bien le nom d'Evangile. Celle-là, tu la comprends d'un seul mot : *Salvus erit ;* le ciel est ouvert, l'enfer est fermé, la loi et le jugement de Dieu supprimés, le péché et la mort enterrés, la vie et le salut donnés en main à tout le monde, pour peu qu'on veuille croire. Oh ! heureux qui peut bien apprendre ces deux mots : croire et être sauvé [3] ! »

Dans la théorie de Luther, l'essence de la foi justifiante

[1] L. c. f. 310, b. Christus solus dominetur in justitia, securitate, lætitia et vita, ut conscientia læta obdormiat in Christo sine ullo sensu legis, peccati et mortis.

[2] Ed. Walch. XI, 652. — [3] L. c. XII, 193 ; XI, 1310.

comprend la *spécialité* de cette foi, la ferme confiance ou la certitude absolue que celui qui croit est en possession du pardon de ses péchés, qu'il a la justice et est agréable à Dieu.

« La foi ne saurait être la foi, si elle n'est la conviction vive et inébranlable, en vertu de laquelle l'homme est certain, absolument certain d'être agréable à Dieu, d'avoir un Dieu qui se plaît en lui, et lui pardonne en tout ce qu'il fait et entreprend, qui lui donne sa grâce dans le bien et lui accorde son pardon dans le mal [1]. »

Croire que tout ce que Jésus-Christ a dit est vrai, c'est avoir la foi des saints à la façon de Caïn. Cela ne suffit pas, et l'homme ne doit pas douter qu'il ne soit un de ceux à qui cette grâce et cette miséricorde ont été données, qu'il les a certainement acquises par le baptême ou le sacrement ; et, dès qu'il croit cela, il doit dire de lui-même avec assurance qu'il est saint, pieux, juste, enfant de Dieu et certain de son salut, sans en douter en aucune façon [2].

« Ces paroles : *Celui qui m'a aimé*, etc., sont pleines d'une grande et puissante consolation. — Et celui qui pourra dire ce petit mot *me* avec cette foi qu'avait saint Paul, et se l'appliquer à lui-même, comme fit l'Apôtre, celui-là pourrait aussi combattre avec vigueur contre la justice de la loi, et contre la prétention qu'elle nous est avantageuse et utile devant Dieu. — Habitue-toi à saisir, à comprendre avec une foi certaine ce petit mot *me*, à te l'appliquer à toi-même, et à ne point douter que tu ne sois au nombre de ceux que ce mot *me* a désignés [3]. »

Le passage suivant nous révèle encore plus complètement les sentiments particuliers du réformateur et la marche de ses idées :

« Que chacun applique tous ses soins à se persuader avec certitude que Dieu l'a reçu en grâce, et qu'il lui est agréable par sa personne et par ses œuvres. S'il sent son cœur chanceler encore et se laisser aller au doute, qu'il s'exerce dans la foi, qu'il lutte et combatte contre le doute, qu'il tende de tous ses efforts à acquérir la plus grande certitude possible, de manière à pouvoir se dire : Maintenant, je suis bien certain, absolument certain que je suis agréable aux yeux de Dieu et que je jouis de sa grâce, que je possède le Saint-Esprit, non pas pour mes

[1] L. c. IV, 1069. — [2] L. c. XII, 284. — [3] L. c. VIII, 1924, 1929.

mérites et mes vertus, mais pour l'amour de Jésus-Christ, qui s'est soumis à la loi pour nous et s'est chargé des péchés du monde. C'est à lui que je crois. Si, de ma personne, je suis et demeure encore un pécheur, sujet à s'égarer et à faillir, Jésus-Christ demeure juste, ne pouvant ni errer ni pécher. En outre, j'aime à entendre parler du Christ, à lire, à chanter, à écrire sa parole, et je ne désire rien tant que de voir son Evangile répandu sur toute la terre et les hommes s'y convertir en foule. Voilà des signes certains de la présence du Saint-Esprit en nous : car cet amour, ce désir de Jésus-Christ ne peut nous venir de nos facultés humaines [1]. »

Ainsi, ce n'est pas l'amour de Dieu et du prochain, se manifestant activement par de bonnes œuvres, qui constitue le *critérium* de la présence du Saint-Esprit en nous, c'est le plaisir que nous trouvons à écouter la doctrine de Jésus-Christ, et à croire qu'il a satisfait à tout pour nous, de sorte que nous n'avons plus qu'à nous imputer cette satisfaction comme l'ayant faite nous-mêmes. Quiconque aime à entendre ces choses-là et croit en même temps que Dieu le tient en grâce, ne saurait manquer d'être sauvé.

C'était toujours en vertu de cette même doctrine que Luther recommandait de ne pas s'inquiéter de l'absence du sentiment intérieur de la justice, et de n'en croire pas moins fermement à l'existence de celle-ci, quand même nous n'en sentirions rien au dedans de nous :

« Cher frère ! tu aimerais à posséder une justice qui se pût sentir, et qui t'apportât joie et consolation et confiance, de même que l'on sent le péché avec sa tristesse, ses frayeurs et son abattement. Mais il n'en sera rien. Travaille seulement à élever ta justice, que tu as en espérance et qui est encore cachée, au-dessus du péché que tu sens : sache aussi que ce n'est pas une justice qui se puisse sentir et voir ; mais qu'on doit espérer de la voir se manifester en son temps. Il ne faut donc pas juger d'après le sentiment de tes péchés, qui t'effraie et t'attriste, mais d'après les promesses et la doctrine de la foi, par laquelle Jésus-Christ t'annoncera qu'il est ta parfaite et éternelle justice [2]. »

« Je te le dis, tu dois écarter ces pensées-là, et ne pas te laisser aller au sentiment de ton cœur ; mais prendre courage, te rassurer

[1] L. c. pag. 2404. — [2] L. c. pag. 2622.

en Jésus-Christ, et dire : Bien qu'il me semble que je sois enfoncé dans le péché jusque par dessus les oreilles et que j'y sois noyé tout entier ; bien que mon cœur me dise que Dieu a détourné sa face de moi et que j'excite sa colère, il n'y a pas un mot de vrai dans tout cela ; tout n'est qu'invention et mensonge, et ce que je sens, ce que j'éprouve en moi au moment de la tentation n'y saurait rien changer [1]. »

« Si tu veux croire, il ne faut pas t'attacher à ce que te présentent tes pensées et tes sentiments, mais à ce que te présente la parole de Dieu, si peu que tu la sentes en toi [2].»

« La rémission des péchés, la vie éternelle, nous ne l'avons ni ne la sentons. Que tu aies aujourd'hui même entendu prêcher la parole de Dieu, que tu aies demandé l'absolution et te sois approché de la table du Seigneur, tu n'en es pas moins l'homme que tu étais hier ; tu ne te sens nullement changé ; tu as, comme devant, le vieux sang et la vieille chair. Cependant, ne te scandalise pas de cela ; mais attache-toi avec ardeur à la parole qui te promet la rémission des péchés et la vie éternelle, et jette loin de toi tout doute [3]. »

Avoir constamment devant les yeux cette certitude de l'état de grâce, cette foi absolue que chacun, pour sa personne, possède le Saint-Esprit, défendre cette certitude et cette foi contre tous les doutes qui pourraient s'élever, contre tous les scrupules de la conscience, voilà ce que Luther regardait comme l'affaire la plus importante pour l'homme en matière de religion. Mille fois il répète que la doctrine papiste, en rejetant cette certitude, précipite la conscience dans le désespoir, et sans cesse il revient à cette accusation. Aussi recommande-t-il avec instance que chacun, en étouffant sur-le-champ tout doute naissant, tout scrupule issu de la conscience de ses péchés, apprenne à croire avec une foi ferme et inébranlable, et sans se relâcher de cette foi un seul instant, que sa justification est assurée. En pratiquant et affermissant sa foi en sa justice propre, il doit arriver jusqu'à dire avec une entière confiance : « Je sais que je suis agréable à Dieu ; que j'ai le Saint-Esprit non à cause de mes mérites, mais à cause de Jésus-Christ ; j'ai foi dans le Christ, et si moi je suis un pécheur égaré, Jésus est juste et ne peut

[1] L. c. pag. 2631. — [2] L. c. XI, 2339.
[3] Sermonnaire domestique (*Hauspostille*), II, 132.

faillir[1]. La doctrine que l'homme n'a pas besoin de cette certitude est, selon Luther, la plus pernicieuse de tout le système papiste, et tant qu'elle subsiste Jésus-Christ est complètement inutile[2].

Dans cette certitude de l'état de grâce, Luther comprenait aussi la confiance que chacun devait avoir, que chacun de ses actes, chacune de ses paroles et de ses pensées sont agréables à Dieu à cause de Jésus-Christ. « Le péché ne saurait nous effrayer, ni nous faire douter de notre état de grâce; car Jésus-Christ, ce géant puissant, a ôté la loi, condamné le péché, anéanti la mort et tous les maux. Tant qu'il sera assis à la droite de Dieu, intercédant pour nous, nous ne saurions douter de la miséricorde de Dieu envers nous[3]. »

Dans une foule de passages des plus acerbes, il signale en termes amers, comme une des plus pernicieuses erreurs de la papauté, cette incertitude où elle veut tenir l'homme touchant la grâce et le salut. « Tout le reste, dit-il, fût-il bon dans le papisme, que ce monstre horrible de l'*incertitude* surpasserait pourtant toutes les monstruosités[4]. » Il va jusqu'à soutenir formellement que celui qui doute qu'il soit en état de grâce, doute nécessairement aussi des promesses divines, et, partant, de la vérité de l'histoire de Jésus-Christ, et se rend coupable, par conséquent, du plus abominable blasphème. Il ne restait donc absolument à un vrai Luthérien aucune autre chance de salut; en dépit du témoignage le plus positif de sa conscience, lui montrant qu'aucun signe de la grâce ne se manifeste en lui, il lui faut croire fermement qu'il est justifié et en possession du salut[5].

[1] Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 322, etc.

[2] L. c. f. 326. — [3] L. c. f. 320 et seq.

[4] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 177 : In quo (papatu) si etiam omnia salva essent, tamen istud monstrum incertitudinis superat omnia monstra.

[5] L. c. p. 175 : Multis indicavi, christianum hominem oportere certissime statuere, se esse in gratia Dei et habere clamorem Spiritus sancti in corde suo. Hoc ideo feci, ut omnino discamus repudiare pestilentissimam opinionem totius regni Papæ, quod docuit hominem incertum debere esse de gratia Dei erga se. Hac opinione stante Christus plane nihil prodest. Nam qui de gratia Dei erga se dubitat, illum necesse est etiam dubitare de promissionibus divinis et per consequens de voluntate Dei, de Christi beneficiis, quod pro nobis natus, passus, mortuus est, resurrexit, etc.

De la sorte se tranchait d'une manière facile et simple la question de savoir en quoi consiste le péché envers le Saint-Esprit. Quiconque ne croit pas avec une certitude inébranlable qu'il est actuellement agréable à Dieu et assuré du salut éternel, pèche contre le Saint-Esprit.

« Il n'est pas de péché plus grand que de ne pas croire à l'article de la rémission du péché, que nous professons dans notre prière de chaque jour, et ce péché, c'est le péché contre le Saint-Esprit; péché qui corrobore tous les autres et les rend éternellement impardonnables. Vois donc quel Dieu clément, quel bon Père nous avons, puisque non-seulement il nous promet et nous accorde le pardon de nos péchés, mais que même il nous ordonne, sous peine de tomber dans le péché le plus irrémissible, de croire que tout péché est pardonné, et qu'il nous pousse par ce commandement à la paix de la conscience [1]. »

« Puisque ceci (la rémission des péchés par la mort et la résurrection de Jésus-Christ) est uniquement la vérité et l'œuvre de Dieu, il nous faut, sous peine d'encourir la colère et la disgrâce divine, l'accepter comme un don émané de Dieu, et nous y attacher par la foi, afin de ne pas tomber dans le péché qui ne se peut remettre [2]. — Ceci (I saint Jean, chap. 5, 10) abat et terrasse avec une force extrême cette abominable et maudite doctrine des papistes, cette doctrine issue du diable, où il est soutenu impudemment qu'on fait bien de douter, et qu'un chrétien doit douter de la grâce [3]. »

« Ç'a été une abominable erreur de la doctrine papiste, d'avoir enseigné et prêché aux gens qu'ils devaient douter de la rémission des péchés et de la grâce de Dieu. Tu dois reconnaître, ont-ils dit, que tu es un pécheur tel, que tu ne peux nullement avoir la certitude de ton salut. Et voilà comment le monde entier a été noyé dans ce doute, ainsi que dans d'autres idées erronées touchant Dieu [4]. »

« Que j'entende une telle prédication, dit-il encore, où le cœur est sûr de son affaire et sait à quoi s'en tenir vis-à-vis de Dieu, je dirai que c'est bien là prêcher le vrai et la pure parole de Jésus-Christ, et je jugerai que tout le reste n'est que prédications et doctrine du diable, intervertissant les deux choses, disant que nous ne devons pas savoir si nous sommes en état de grâce, et pourtant, dans le doute et à l'aventure, nous poussant à faire des œuvres [5]. »

[1] Ed. d'Iéna, 1590, I, 64. — [2] Ed. Walch. XI, 878. — [3] L. c. XII, 718.
[4] L. c. II, 1985. — [5] Ed. Walch. VIII, 346.

Et la foi a d'autant plus de prix que le sentiment de l'homme y correspond moins ou y résiste davantage.

« C'est bien, dis-tu ? mais je ne sens pas, ou je sens bien faiblement que je possède une justice. Mais quoi ! est-ce que tu dois le sentir ? C'est croire qu'il faut, mais non sentir. Car la justice est spirituelle et invisible ; elle ne saurait donc se sentir. Il faut y croire ; et, si tu ne crois que tu es juste, tu commets envers Jésus-Christ un blasphème abominable [1]. »

Là se présentait donc une nouvelle et importante déviation des doctrines et de la pratique de l'ancienne Église touchant l'*absolution*. Dès l'origine de la Réforme, Luther combattit la doctrine catholique du pouvoir des clefs, la prétendant fausse, et contestant qu'elle renfermât aucun pouvoir transmis par Jésus-Christ. Cette absolution de par le Pape, selon lui, n'était que de par le diable.

« Les clefs de Jésus-Christ n'exigent de nous aucune œuvre, mais seulement la foi ; les clefs du Pape, au contraire, nous enseignent à faire des œuvres. — Ne sont-elles pas bien merveilleusement d'accord les clefs du Christ et les clefs du Pape ? Celles-là enseignent l'œuvre de Dieu et ne parlent pas d'œuvres humaines ; celles-ci enseignent les œuvres des hommes et point l'œuvre de Dieu. Pourquoi donc le Pape appelle-t-il *clefs du Ciel*, ses clefs, qui pourtant ne mènent ni au ciel, ni à la foi, ni à l'esprit chrétien, mais n'instituent que des grimaces terrestres et extérieures ? Clefs de la terre, voilà comment il faudrait les nommer. — Toutefois, avisons à la chose et venons en aide aux papistes avec la glose que voici : De même que le Christ et le Pape ont deux sortes de clefs différentes, de même il y a aussi deux royaumes, dont ces clefs ouvrent les portes. L'un est au ciel, c'est la vie éternelle, où nous conduisent, nous, pauvres pécheurs, les clefs de Jésus-Christ ; c'est le royaume de Dieu. L'autre est là-haut, dans les airs, où règnent les démons, comme dit saint Paul ; et c'est là que les clefs du Pape conduisent tous les saints qui observeront sa loi et ses commandements ; car ces saints-là, voilà le ciel qui leur convient [2]. »

« Et comment le Pape aurait-il les clefs, lui qui n'observe point la parole de Dieu et ne la peut souffrir ? Certes, là où n'est point la parole de Dieu, là ne demeurent point les clefs ; elles veulent

[1] Citation de *Neumeister* (Doctrine de la foi : *Lehre vom Glauben*), pag. 74.
[2] Ed. de Wittenberg, VIII, 389, ss.

être avec la parole de Dieu et avec l'Eglise, ou cesser d'être clefs. Voilà pourquoi Jésus-Christ a si bien partagé les clefs avec le Pape, laissant à celui-ci les clefs peintes, qu'il peut tout à son aise faire mettre dans son écusson et sur les murailles ; dans l'Eglise du Christ il n'y a point pour elles de *champ* ni de place. — Qui donc veut devenir un chrétien, n'a qu'à ne tenir aucun compte de toutes les clefs du Pape : elles ne font que troubler la foi et ôter à notre conscience toute consolation et toute paix ; elles jugent contre Dieu selon notre propre justice, et nous apprennent à oublier et à renier Jésus-Christ [1]. »

« Dieu nous préserve de l'absolution du Pape et des évêques, dont aujourd'hui le monde est plein : c'est l'absolution du diable [2]. »

La raison de cette polémique est dans l'idée même que Luther avait conçue de l'absolution, en déduisant les conséquences logiques de ses idées sur la foi. Le pouvoir de délier, de remettre les péchés, consiste dans le pouvoir ou l'office d'annoncer l'Évangile, partant, de prêcher. Le prédicateur annonçant le pardon des péchés en vertu de la seule foi, l'auditeur qui s'attribue et s'applique ce pardon par la foi spéciale, est incontinent sûr de la rémission de ses péchés, partant absous. Or, tout homme quel qu'il soit, laïque ou prêtre, pouvant annoncer cette doctrine, il s'ensuit que chacun a le pouvoir de délier : chacun donc, apercevant chez son prochain la foi, peut lui dire : Tes péchés te sont pardonnés; et ces paroles, entendues et écoutées avec la foi, portent avec elles une certitude infaillible.

« La rémission des péchés n'est au pouvoir ni du Pape, ni de l'évêque, ni du prêtre, ni d'aucun homme sur la terre : elle ne repose que sur la parole de Jésus-Christ et sur ta propre foi. — Les clefs ne furent pas données à saint Pierre, mais à *toi, à moi*. — Quand je prêcherais le pardon des péchés, je prêcherais le véritable Evangile ; car la somme de l'Evangile est : Qui croit en Jésus-Christ, ses péchés lui seront remis ; de sorte qu'un prêtre chrétien ne saurait ouvrir la bouche [3] sans prononcer une ab-

[1] L. c. VIII, 399, ss.

[2] Ceci est contredit, sans doute, par ces paroles (éd. de Wittenberg, II, 229) : *Dans la papauté sont les véritables clefs pour la rémission des péchés.* Mais les passages qui disent le contraire étant infiniment plus nombreux, il faut bien les regarder comme la véritable expression de la doctrine de Luther.

[3] *La gueule* (das Maul), dit le texte.

solution. C'est aussi ce que fait Jésus-Christ dans l'Evangile, alors qu'il dit : Pax vobis, *Que la paix soit avec vous ;* c'est-à-dire : Je vous annonce, de la part de Dieu, que vous avez la paix et le pardon des péchés. Voilà précisément l'Evangile et l'absolution [1]. »

Pardonner le péché, délier du péché, ce n'est donc, suivant la théorie de Luther, qu'annoncer la grâce de Dieu ou l'absolution accordée : on n'est pardonné et délié qu'en vertu de la foi : on n'est lié, on ne demeure dans le péché que par suite de l'incrédulité. De la sorte, en effet, tout le pouvoir de l'Église, quant à lier et à délier, perd le caractère objectif qu'il avait autrefois, et devient purement subjectif. Chacun se délie lui-même, en s'appropriant par la foi les mérites de Jésus-Christ; l'incrédule se lie aussi lui-même. Quant au prêtre, il ne peut qu'annoncer ce qui déjà s'est accompli dans le fidèle, par lui et par son acte de foi. Luther ne pouvait donc, lorsqu'il parlait de délier autrui et du pouvoir de délier, l'entendre que dans un sens très-impropre et indirect ; aussi pensait-il que la prédication du pardon des péchés ne sert qu'à donner la certitude à ceux qui hésitent, et des consolations à ceux qui se découragent, la confiance en nous-mêmes se fortifiant de celle d'autrui, ou la foi encore débile s'affermissant par l'objectivité de la parole d'autrui.

« Si celui qui se chamaille avec le péché et aurait bien envie de s'en défaire, veut goûter une consolation certaine et entendre des paroles qui encouragent et rassérènent son cœur, il n'a qu'à aller trouver son frère, s'accuser en secret auprès de lui de ses péchés, et lui demander une absolution et des paroles de consolation. S'il te donne cette absolution, en te disant que tes péchés sont pardonnés, que tu as un Père miséricordieux, un Père bienveillant, qui ne veut pas t'imputer tes péchés, crois bravement à cette assurance et à cette absolution, et tiens pour certain que c'est Dieu lui-même qui te donne cette assurance par la bouche de ton frère. Mais celui qui a une foi forte et ferme en Dieu, et qui se tient pour sûr du pardon de ses péchés, celui-là peut se passer de cette confession et ne se confesser qu'à Dieu seul [2]. »

Mais à cela Luther ajoute que tout homme, que le premier

[1] Ed. de Wittenberg. VIII, 389 et seq. — [2] Ed. Walch. XX, 10.

venu peut exercer ce pouvoir de délier, qu'il n'est besoin pour cela ni d'une mission, ni d'une ordination ecclésiastique spéciale, pas plus que pour la fonction de prédicateur, qui, suivant le réformateur, ne faisant qu'un avec le pouvoir de délier, n'est nullement attachée à une caste particulière, à une corporation cléricale.

« Nous avons dit précédemment que le ministère de la parole est commun à tous les hommes. Or, lier et délier, ce n'est pas autre chose que prêcher l'Evangile, et le traduire en pratique ; car, que signifie *délier,* si ce n'est annoncer que les péchés sont remis par Dieu ? Que signifie *lier*, si ce n'est ôter l'Evangile, annoncer que les péchés sont retenus ? Voilà pourquoi, que les papistes le trouvent bon ou mauvais, nous soutenons que les clefs appartiennent et sont données à tous [1].— Jésus-Christ a fondé sur terre un royaume riche en félicité et en consolations, alors qu'il a dit : « De même que mon Père m'a envoyé, de même je vous envoie ; » et, ainsi, il a fait élection de nous tous pour ses ministres, afin que nous nous annoncions les uns aux autres la rémission des péchés [2]. — Quand tu vas te confesser, que ton attention ne se porte pas tant sur ta confession que sur les paroles du prêtre, alors qu'il te dit qu'au nom de Dieu il t'annonce la rémission de tes péchés. N'importe que ce soit un prêtre consacré au ministère de la prédication, ou bien un chrétien quelconque. La parole qu'il prononce n'émane pas de lui, mais de Dieu, qui la maintient comme s'il la prononçait lui-même, et qui, pour cette raison, a mis partout sa sainte parole [3]. — Aujourd'hui, un enfant, une femme même peut me dire : Courage, cher fils, je t'annonce la rémission des péchés, je t'absous, etc. N'en est-il pas ainsi, que celui qui entend ces paroles est en possession du pardon des péchés et de la vie éternelle [4] ? »

Plus tard, il est vrai, les théologiens protestants voulurent établir une distinction. C'est le pouvoir des clefs seulement, le droit en lui-même, que Luther a attribué à tous les chrétiens indistinctement, et non son usage dans la pratique de la vie. Mais Luther a dit précisément le contraire en termes non équivoques.

« Je me soucie peu de tous ces masques et de ce qu'ils vo-

[1] Ed. de Wittenberg, VII, 355. — [2] Ed. Walch. XI, 1040.
[3] Comment. sur les Evangiles et les Épîtres. Wittenberg, 1535; I, 318.
[4] Ed. Walch. II, 3030.

missent touchant le droit et le pouvoir des clefs, où de leur propre et privée autorité ils veulent faire une distinction, sans avoir pour eux aucun texte sacré. — Jésus-Christ, par ces paroles, donne à chaque chrétien le droit et l'usage des clefs, alors qu'il dit : *Qu'il soit pour toi comme un gentil.* De qui donc est-il question ici : *Qu'il soit pour toi?* A qui donc Jésus-Christ adresse-t-il ce petit mot *toi?* Au Pape, peut-être ? Non, il l'adresse à chaque chrétien en particulier. En disant : *Qu'il soit pour toi*, non-seulement il lui donne le droit ou le pouvoir, mais il lui ordonne encore d'en faire usage et de le pratiquer. — Les clefs appartiennent à la communion chrétienne tout entière, et à tout homme qui en est membre ; et cela s'entend non-seulement du pouvoir, mais de l'usage des clefs en toute manière. — J'aimerais à tirer ici des preuves de cette parole : « Je te donnerai la clef du royaume des cieux ; et de cette autre : Là où deux se réuniront sur la terre, etc.; et de celle-ci encore : « Quand deux d'entre vous se réuniront en mon nom, je serai avec eux. » Ces paroles confèrent et confirment de la manière la plus absolue le droit et l'usage, de sorte que ceux dont il est parlé peuvent lier et délier, à moins que nous ne refusions à Jésus-Christ lui-même le droit et l'usage des clefs, alors qu'il est avec deux d'entre nous[1]. »

Ce qui est vrai c'est que Luther fit quelquefois une distinction entre l'usage public et l'usage secret du pouvoir des clefs, conféré à tout le monde. Publiquement il voulait que le pouvoir ne fût exercé que par ceux que la communauté aurait élus à cet effet; secrètement il permettait à chacun d'en faire usage [2]. Mais là nous rencontrons d'autres paroles contradictoires, en vertu desquelles quiconque ne se soucie pas, dans le moment, de se confesser à un ecclésiastique, peut aller se faire donner l'absolution par qui il lui plaît.

Si, maintenant, nous rapprochons la doctrine de Luther touchant la foi justifiante de sa doctrine sur l'absolution, nous verrons qu'il n'y a pas le moindre doute possible sur la signification du tout, à savoir :

1° La rémission des péchés et la justification de l'homme ne s'opère pas en vertu de l'absolution, mais par la foi du pécheur;

2° Ce pécheur, alors qu'on lui annonce la rémission des

[1] Ed. de Wittenberg. VII, 355.
[2] Comment. sur les Evangiles et les Epîtres, II, 21.

péchés, doit faire de cette déclaration l'objet de sa foi spéciale, et se l'appliquer avec la même certitude que si Jésus-Christ lui-même la lui eût annoncée en personne; c'est-à-dire qu'il doit, avec la plus ferme confiance, se persuader à soi-même qu'il a reçu la grâce et se trouve dans l'état de justice.

« Le troisième point (dans la pénitence), c'est la foi, qui croit fermement que l'absolution et les paroles du prêtre sont vraies, en vertu de ces paroles de Jésus-Christ : « Ce que tu délieras sera délié. » Et c'est la foi qui importe par-dessus tout; elle seule fait que les sacrements opèrent ce qu'ils doivent opérer, et que les paroles du prêtre deviennent vérité; car il te sera fait selon ta foi. — Quand tu doutes que ton absolution soit agréable à Dieu, et que tu sois délié de tes péchés, n'est-ce pas comme si tu disais : Jésus-Christ n'a pas dit cela ; ou bien : Je ne sais pas si ses propres paroles lui étaient agréables, alors qu'il disait à Pierre : « Ce que tu délieras sera délié. » Oh Dieu ! puisses-tu préserver tous les hommes d'une aussi diabolique incrédulité. — Quand tu seras absous de tes péchés, quand un pieux chrétien, homme ou femme, jeune ou vieux, te les aura remis et aura rassuré ta conscience, tu devras te laisser mettre en pièces, mourir de mille morts, renier toutes les créatures, plutôt que de douter que tu sois réellement absous devant Dieu. Car enfin, même sans cela, il nous est ordonné de croire en la grâce de Dieu, et d'espérer le pardon de nos péchés; à plus forte raison devras-tu croire, lorsque Dieu t'envoie un signe de sa volonté par l'intermédiaire d'un homme [1]. »

Voilà donc encore un point où Luther attaquait l'Eglise catholique, lui reprochant de troubler, d'empêcher cette certitude si consolante de la foi dans la rémission réellement acquise des péchés. En exigeant, disait-il, que l'homme ressente un repentir sincère et une contrition véritable à cause de ses péchés, s'il veut qu'ils lui soient remis, l'Église catholique l'entretient dans un état permanent d'incertitude et d'angoisse, attendu qu'on ne peut savoir si l'on éprouve réellement un repentir sincère et suffisant [2]; lui aussi, au temps où il était moine,

[1] Ed. de Wittenberg, VII, 3, 4.

[2] Opp. lat. Ien. IV, 394, b. Hac doctrina (de contritionibus et attritionibus) sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore, Dei gratia, me ad solum auditum gaudii potuerim convertere. Nam si expectandum eo usque est, donec sufficienter conteraris, nunquam pervenies ad auditum gaudii. Id quod in monasterio magno cum dolore sæpissime expertus sum. Sequebar enim hanc

s'était torturé à propos de cette contrition, sans pouvoir parvenir à la paix de la conscience et à la confiance de la foi. Il faut dire, au contraire : Si je n'ai pas prié autant que je l'aurais dû, ni fait tout ce qu'il aurait fallu, que m'importe? Ce n'est pas sur ce sable-là que je bâtis! Et si je n'ai pas le repentir véritable, que m'importe cela encore? Mais ce qui m'importe et sur quoi je bâtis et me confie, c'est que Dieu, par la bouche d'un frère, me dit : Je t'absous au nom et pour les mérites de Jésus-Christ; voilà ce qu'il faut que tu croies! Dieu ne regarde pas notre contrition imparfaite, insuffisante : il n'a égard qu'à sa miséricorde et à notre misère [1].

Luther aimait à traiter et à commenter ce sujet devant le peuple, dans ses sermons, afin que les gens reconnussent bien par ses explications de combien la doctrine nouvelle l'emportait sur l'ancienne, dont l'effet était seulement de rendre l'homme inquiet et pusillanime :

« Voilà donc que le Pape s'est mis à enseigner touchant les clefs, et à prétendre que la clef de rémission, la clef qui délie, l'absolution, peut quelquefois errer. Mais voilà un vrai tour d'anabaptiste ! Il dit donc : Je t'absous de tous tes péchés, si tu t'en es suffisamment repenti ; et alors, voilà que l'absolution est bonne ; mais si tu ne t'en es pas assez repenti, l'absolution n'est pas bonne. Or, je vous le demande, qui d'entre

doctrinam de contritionibus, sed quanto conterebar magis, tanto dolores et conscientia insurgebat major, nec poteram admittere absolutionem et alias consolationes, quas afferebant ii quibus confitebar.

[1] L. c. f. 395, a. In omnibus Bullis addita est hæc clausula : Rite confitentibus et contritis, quasi certitudo absolutionis pendeat ex certitudine contritionis, cum tamen cor nunquam possit statuere quando sit satis contritum. — Non spectet (animus) insufficientem contritionem, sed simpliciter suam (Dei) misericordiam et nostram calamitatem consideret. Hunc auditum sequitur fiducia illa, ut dicamus : Sum baptizatus, sumsi corpus pro me in cruce traditum, audivi Dei vocem ex ministro vel fratre, qua mihi annuntiata est remissio peccatorum, hac autem fiducia vincitur mors et omnia alia mala. — Hoc quoque propria experientia didici, quod post vigilias, studia, jejunia, orationes et alia durissima exercitia, quibus Monachus ego ad mortem usque me affligebam, tamen illa dubitatio relinquebatur in animo, ut cogitarem : Quis scit, an Deo hæc grata sint? Felices igitur vos juvenes, si modo grati fueritis Deo pro tanto dono, quod auditis jam sanam et veram rationem, qua pervenitur ad justitiam, ut possitis dicere in cordibus vestris : Si non tantum oravi aut feci quantum oportebat aut satis erat, quid ad me? Non enim ædifico super hanc arenam. Si non perfecte contrivi; quid ad me id quoque? Sed hoc ad me pertinet proprie, et super hoc ædifico, quod Deus mihi loquitur per fratrem : Ego absolvo te in nomine et merito Christi.

nous pourrait dire qu'il a eu assez de repentir et de regret de ses péchés? Et pourtant, vous voulez que je ne sois absous qu'autant que je me serai suffisamment repenti, et que mon absolution soit précédée de la confession de tout péché, d'un repentir et d'une contrition suffisante. Eh! je ne saurai jamais si j'ai bien tout confessé et regretté. Voici donc que le Pape met la vertu de l'absolution dans le repentir, la confession et la satisfaction de celui qui la reçoit. Tenez, on devrait accrocher le Pape à une belle potence, et lui attacher pour ornement les clefs autour du cou! Car pourquoi, toi, Pape, viens-tu, au nom du diable, remettre les fautes et les châtiments, si tu ne sais pas si les clefs sont bonnes, sûres et véritables? Mais il faut s'en prendre à l'argent qu'il a si bien su soutirer de l'escarcelle des gens. Voilà qui ne s'appelle pas absoudre, mais précipiter les gens dans le désespoir et dans le barathre de l'enfer. Sachez donc bien qu'on ne doit pas fonder le pardon de Dieu sur la confession et le repentir, comme l'ont fait le Pape et ses docteurs, vrais anabaptistes sur ce point; car ils ont dit aussi que le baptême n'est pas bon, à moins que celui qui le reçoit n'ait la foi. Quoi donc? un vieillard viendrait pour se faire baptiser, disant: « *Je crois,* » et, parce que je ne saurais pas bien positivement s'il a la foi ou non, je ne baptiserais pas cet homme à cause de mon incertitude à cet égard? Il faudrait donc également ne point donner l'absolution, qu'on ne sache d'abord si vous avez suffisamment confessé et êtes suffisamment contrit? Qu'est-ce qu'une pareille doctrine? Et nous entendons encore le Pape beugler et bêler dans tous ses livres: *Clave errante, tibi remissa peccata*, et avec cela il gouverne le monde entier. Cela s'appelle réduire à néant les clefs et l'absolution; car je ne saurais être certain de la rémission de mes péchés, attendu que j'ignore si je m'en suis suffisamment repenti [1]. »

Dans son écrit *touchant les clefs* (*von den Schlüsseln*), il attaque avec une violence encore plus grande la doctrine catholique de la rémission des péchés sous la condition d'un repentir sincère.

« Encore un mot. Dites-moi donc, pour l'amour de Dieu, où vous avez été chercher la fausse clef, tandis que l'Écriture toute entière ne sait ce que c'est que cette clef-là, et n'a que de bonnes clefs sûres? Il s'en suit que le Pape, tant qu'il a

[1] Sermons inédits de Luther, publiés par Bruns, p. 113, 114.

eu cette fausse clef, n'a jamais absous aucun homme dans toute sa papauté, qu'il n'a eu ni clefs, ni l'usage des clefs, mais qu'il a, autant qu'il était en lui, rempli l'enfer avec sa fausse clef et son absolution incertaine : car une absolution incertaine est la même chose que point d'absolution, la même chose que mensonge et fraude. — Voyez quels fruits a produits la doctrine de la fausse clef : d'abord ils font de Dieu un menteur ; ils font le même honneur à notre Seigneur Jésus-Christ, comme si, en répandant son sang, il n'avait gagné que des clefs incertaines et une absolution douteuse, et que, tel qu'un charlatan ou un sournois, il eût fait un pied de nez à la chrétienté. Ensuite, c'est encore un des fruits de cette doctrine de jeter la chrétienté dans le trouble et de pervertir la foi. — Qu'est-ce que cette église du Pape ? une église vacillante, incertaine, flasque et mal assurée, une église de fausseté et de mensonge, flottant dans le doute et l'incrédulité sans la parole de Dieu : car le Pape lui enseigne le doute et l'incertitude avec ses fausses clefs. Si c'est une église qui chancelle, ce n'est pas l'église de la foi, ni non plus l'Eglise chrétienne ; mais c'est nécessairement une église infidèle, antichrétienne, incrédule, qui trouble et corrompt la véritable Eglise du Christ. — Le troisième fruit, c'est qu'elle dresse les œuvres de l'homme et la justice propre contre la justice de Jésus-Christ, qui nous est donnée par la grâce de Dieu [1]. »

C'est encore la fausseté de la doctrine catholique qu'il a la prétention de démontrer dans le dialogue suivant avec des prêtres de l'ancienne Église :

« Si je me repens et me confesse bien, la clef de l'absolution est efficace pour moi ; sinon, tout est perdu, et l'absolution, et l'argent dont je l'ai payée. Mais, mon cher, comment donc serai-je sûr que je me sois bien repenti et confessé, afin que la fausse clef devienne pour moi une bonne clef, une clef efficace, et que j'aie satisfait à Dieu ?

— Dam ! mon cher, ceci est ton affaire ; quant à moi, je n'en puis rien savoir.

— Que nous donnez-vous donc chaque année dans la confession, pour qu'il nous en ait sans cesse coûté corps et âme, biens et honneur ?

— Que devions-nous donner ? L'absolution.

— Mais est-elle donc sûre, votre absolution ?

— Si tu es contrit et que le Ciel confirme notre absolution, tu

[1] Ed. Walch. XIX, 1144-1152.

es sûrement absous ; sinon, tu n'es pas absous : car la clef peut errer.

— Voilà que j'entends dire encore que la clef repose sur mon repentir et mon mérite devant Dieu. Avec mon repentir, je puis être un si habile serrurier que des clefs de notre Seigneur Dieu, j'en ferai l'une et l'autre, une fausse clef et une bonne ; si je ne me repens pas, j'en fais une fausse clef. Autrement dit : Si je me repens, Dieu est véridique ; si je ne me repens pas, Dieu ment. Voilà encore qui va bien ! Mais comment saurai-je que mon repentir et mon mérite seront satifaisants devant Dieu ? Regarderai-je le ciel et attendrai-je que je sois sûr de la suffisance de mon repentir ? Quand donc cela aboutira-t-il à quelque chose ?

— Cela te regarde et c'est un soin que je te laisse [1]. »

Luther s'engagea donc également, touchant le *repentir*, sa nécessité et sa nature, dans une nouvelle voie où il s'écartait considérablement des doctrines de l'Église. Pour effectuer le passage de l'homme de l'état de damnation à celui de la justification et de la sanctification par le moyen d'un simple acte de confiance et de foi, pour rendre inébranlable la certitude infaillible de la foi spéciale ou de la confiance dans la rémission accomplie des péchés, il était indispensable, en effet, de faire subir une transformation essentielle à la doctrine, jusqu'alors établie, de la nécessité du repentir dans la conversion.

Dès 1517, Luther avança, dans un discours latin, que le repentir, qui consiste à rechercher, à examiner et à détester les péchés, et qui conduit à en peser la gravité, le nombre et la difformité, en même temps qu'à apprécier la perte du salut, que ce repentir ne fait que des hypocrites et qu'il aggrave même nos fautes, parce que nous ne concevons ce repentir que par crainte de la loi et par la douleur que nous ressentons en voyant notre salut compromis [2]. Plus tard, en 1533, voici ce qu'il prêchait :

« Le repentir n'est point un mérite, mais c'est le péché luimême et le gouvernement du péché. — Lorsque le péché prend vie, au lieu de rester un péché dormant, lorsqu'il se fait sentir en assaillant le cœur et faisant frémir la conscience, cela ne saurait

[1] L. c. p. 1141.

[2] Voy. *Læscher,* Actes de la Réforme, I, 567 : — Hæc contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem, quia solum timore præcepti et dolore damni id facit.

être appelé une œuvre bien méritoire; mais c'est, comme dit saint Paul, le véritable péché vivant, dans sa véritable fonction, faisant palpiter le cœur. Or, qui voudra dire que le péché mérite grâce? C'est pourquoi, dans la papauté, les gens ont été trompés et dupés, quand on les absolvait en vertu de leur repentir, comme d'un mérite et d'une bonne œuvre, ainsi que disent toutes les bulles du Pape, où on lit : *contritis et confessis* ; à ceux qui se sont repentis et confessés, on accordera le pardon des péchés : car le repentir, s'il est réel et véritable, n'est autre chose que le règne et la puissance du péché. — N'est-ce pas une lamentable abomination de nous avoir enseigné que nous devons obtenir le pardon de nos péchés par notre repentir, qui pourtant n'est rien autre chose que le péché lui-même, alors qu'il est le plus puissant et le plus détestable[1] ? »

En parlant ainsi, Luther avait pour but de représenter comme une invention tout-à-fait arbitraire et condamnable le repentir dont l'Église avait jusqu'alors enseigné la nécessité et qu'elle exigeait du pécheur. Il alléguait donc qu'on avait fait du repentir un mérite, c'est-à-dire une œuvre par laquelle l'homme acquérait le pardon de ses péchés, non plus comme un acte de la grâce de Dieu, mais comme un acte de sa justice; le tout, afin de pouvoir combattre plus aisément la doctrine de l'Église et la rendre odieuse au peuple. Peu à peu, développant sa doctrine sur le repentir, il soutint : 1° qu'il précède la foi; 2° que ce n'est pas une contrition active, c'est-à-dire le regret libre et volontaire du mal, éveillé dans le cœur du pécheur par un mouvement intérieur, mais une contrition passive, c'est-à-dire une terreur jetée dans l'âme par l'effet extérieur des « foudres de Dieu; » 3° qu'il fait partie non pas de l'Évangile, mais de la loi; 4° qu'il n'est autre chose qu'un pressentiment et une douleur anticipée de la mort, un murmure contre Dieu, un chemin menant au désespoir, le péché et la mort même, jusqu'à ce que le second élément essentiel de la pénitence, la foi spéciale, s'y joigne et vienne consoler l'homme.

« La fonction ou la qualité principale de la loi est de révéler le péché originel avec tous ses fruits et toutes ses conséquences, et de montrer à l'homme naturel la profondeur de sa chute et de sa

[1] Ed. Walch. XIII, 1194-1197.

corruption : elle lui dit qu'il n'a ni ne vénère aucun Dieu, ou qu'il adore des dieux étrangers, ce qu'il n'eût pas cru auparavant et sans la loi. Cela l'effraie et l'humilie, le décourage et le désespère ; il voudrait bien être secouru, mais ne sait à qui s'adresser dans sa détresse, de sorte qu'il commence à prendre Dieu en haine et à murmurer. — Cela, c'est la foudre de Dieu, dont il se sert pour précipiter les uns avec les autres et les pécheurs manifestes et les faux saints, leur donnant tort à tous, et les frappant tous de crainte et de désolation. C'est le marteau dont parle Jérémie : « Ma parole est un marteau qui fracasse les rochers. » Ce n'est pas là une *activa contritio,* un repentir qu'on se fait soi-même ; mais une *passiva contritio*, un vrai crève-cœur, une angoisse et un sentiment de la mort[1]. »

De là cette assertion, inévitable pour l'unité et l'enchaînement de tout le système, que la *justification* divine de l'homme s'opère en lui-même, *sans aucune préparation ni disposition,* tout ce qui précède et peut précéder la justification, à l'exception seulement de la foi, n'étant que péché. Ce fut là un des points principaux de la nouvelle doctrine, et l'abîme qui sépara le système de l'Église d'avec le nouveau système dogmatique protestant en devint d'autant plus profond. Ce qui précède la justification, disait-on, ne peut être que mauvais : car l'homme déjà justifié peut seul ressentir de bons mouvements ; ce n'est qu'après sa justification, et lorsqu'il en a la conscience, qu'il peut faire du bien. Jusque là l'homme n'est qu'un mauvais arbre, qui ne peut par conséquent produire que de méchants fruits, c'est-à-dire commettre des péchés.

« En voilà assez pour cette fois, et considérons comme une chose décidée qu'il y a deux sortes de bonnes œuvres : quelques-unes avant, et quelques autres après la justification. Celles qui précèdent cette dernière, ne sont qu'apparentes, et ne servent de rien ; mais celles qui la suivent, sont véritables et de bon aloi. Voyez-vous, c'est là la querelle entre Dieu et les saints orgueilleux ; c'est là que la nature lutte et se révolte contre le Saint-Esprit ; c'est de cela que traite toute l'Ecriture. Dieu, dans l'Ecriture, décrète que toutes les œuvres avant la justification sont mauvaises et de nulle utilité : il veut que les hommes soient d'abord justifiés et amendés[2]. »

[1] Articles de Smalkalde, titre : *Loi et Pénitence.* — [2] Ed. Walch. XII, 279.

Il ne peut être question ici ni de préparation, ni de congruité, ni d'aucun progrès graduel; mais l'homme qui, immédiatement avant, plongé dans les ténèbres de l'esprit et dans la fange du péché, haïssait et méprisait Dieu sciemment, est le moment d'après, dès que ce rayon de la foi imputative a illuminé son âme, complètement juste, enfant de Dieu et héritier du salut éternel [1]. Voià la véritable science et le véritable art du chrétien : transporter, avec une conscience tranquille, tout le péché, tout le mal de nous sur Jésus-Christ, et en retour transporter toute la sainteté de Jésus-Christ sur nous-mêmes.

Avant la foi, l'homme n'a que le sentiment et la frayeur du péché, la crainte de la colère et du jugement de Dieu : la loi, en révélant à l'homme son péché, le rend aussi plus grave; car il ne peut plus désormais que murmurer contre Dieu, le haïr et détester sa volonté [2]. C'est même la loi qui enflamme au plus haut degré la haine de l'homme contre Dieu; tellement qu'il voudrait qu'il n'y eût point de Dieu. Et la loi qui produit cet effet chez l'homme est précisément celle qui ordonne d'aimer Dieu de tout son cœur. En outre, l'homme reconnaît aussi par la loi qu'il est totalement misérable et damné, et saisit alors avec une ardeur d'autant plus avide la consolation de l'Évangile, c'est-à-dire qu'il s'impute, par la foi, la justice de Jésus-Christ comme la sienne propre, et se trouve dès ce moment justifié et participant à la félicité éternelle [3].

C'est pourquoi il ne saurait absolument rien y avoir de bon dans l'homme avant sa justification, ou bien il ne peut ni ne doit rien apporter de bon dans cette justification; il doit, au contraire, être juste *avant* toute œuvre : Dieu doit le recevoir en grâce *sans* aucune œuvre [4].

[1] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 37 : Vides præterea, quæ merita congrui et condigni afferamus, ac qua ratione acquiramus istam benedictionem. Ista est præparatio, hoc est, meritum congrui et condigni, illa sunt opera, quibus paratur hæc justitia, quod Christus Jesus factus sit pro nobis maledictum. Nos enim sumus ignorantes et inimici Dei, sumus mortui in peccatis et maledicti, ergo meritum nostrum plane nullum est. Quid enim meretur maledictus peccator, ignorans Dei, mortuus in peccatis, obnoxius iræ et judicio Dei?

[2] L. c. p. 69-142. — [3] L. c. I, 194.

[4] Comm. in Gen. cap. IV. (cité au colloque d'Altenbourg. *Iéna*, 1569, f. 138,

Cependant la doctrine de l'imputation devait amener aussi une nouvelle manière d'envisager et de comprendre Jésus-Christ et son œuvre, et imprimer à toute la doctrine de l'Église, touchant la *satisfaction*, une forme complètement différente. L'imputation n'y était pas conçue comme une chose fondée dans la vérité et dans la condition réelle de l'individu intéressé, mais seulement comme une fiction extérieure, en vertu de laquelle l'un est réputé pécheur, l'autre saint et innocent, uniquement parce qu'il plaît à Dieu d'opérer cet échange de rôles. Car la doctrine en question repose essentiellement sur l'idée que Jésus-Christ est confondu avec le pécheur, considéré individuellement et isolément. Ils échangent leurs rôles : Jésus-Christ a fait et accompli tout ce qu'aurait dû faire et accomplir l'individu coupable, et s'est si complètement substitué à la place du pécheur, que Dieu a reporté sur Jésus-Christ le mécontentement et le courroux dont l'homme pécheur était l'objet, et que, dans sa colère, il a fait tomber sur Jésus-Christ tout le châtiment que l'homme eût dû essuyer. Ce n'est donc pas seulement par les Juifs, mais par Dieu lui-même que Jésus-Christ est réputé pécheur : nos péchés lui sont imputés exactement comme s'il les avait commis lui-même; il s'est chargé non-seulement du châtiment, mais aussi de la coulpe de nos péchés [1].

L'Église et tous les Pères avaient enseigné jusqu'alors que Jésus-Christ, saint et impeccable, fut la victime offerte pour les péchés des hommes, et que lorsque l'Écriture dit qu'il a

b.) : Pertinet hic textus ad nostram sententiam de justificatione, quod necesse sit hominem esse justum ante omnia opera, et sine omnibus operibus acceptari a Deo tantum per gratiam, quam fides credit et apprehendit. Neque enim fides tanquam opus justificat, sed quia apprehendit misericordiam in Christo exhibitam.

[1] Le passage suivant, entre autres, donne la clef de ces idées de Luther (Opp. lat. Ien. II, 241) : Hoc est mysterium illud opulentum gratiæ divinæ in peccatores, quod admirabili commercio peccata nostra jam non nostra, sed Christi sunt, et justitia Christi non Christi, sed nostra est. Exinanivit enim se illa, ut nos ea indueret et impleret, et replevit se nostris, ut exinaniret nos eisdem. Ita ut jam non modo objective (ut dicunt) sit nostra Christi justitia, sed et formaliter, sicut non tantum objective Christi sunt peccata nostra, sed et formaliter. Quomodo enim ille in nostris peccatis dolet et confunditur, hoc modo nos in illius justitia lætamur et gloriamur, at ipse revera et formaliter in illis dolet, ut hic videmus.

porté nos péchés, cela ne se doit entendre qu'en ce sens qu'il a pris sur lui et subi le châtiment dû à nos iniquités. Mais, suivant Luther, Jésus-Christ est devenu pécheur par nous, de même que nous devenons justes par lui, par simple imputation; du même droit qu'un fidèle, couvert du vêtement de la justice de Jésus-Christ, est réputé juste, Jésus-Christ, revêtu de nos péchés, est réputé pécheur. Tout autre que Luther eût hésité à mettre en parallèle la justification de l'homme avec une imputation qui attribuerait nos péchés à Jésus-Christ, et ferait de lui un pécheur devant Dieu; car, lui-même soutenant que Jésus-Christ n'était pas pour cela devenu réellement pécheur, mais avait seulement été réputé et traité comme tel par Dieu, il s'ensuivait que l'homme ne devenait jamais réellement juste par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, mais qu'il demeurait toujours intérieurement souillé de son iniquité. Cependant cette considération n'arrêta pas plus Luther que plus tard Calvin [1]; au contraire, c'était précisément sous ce point de vue qu'il aimait à envisager le rapport entre l'une et l'autre imputation.

Luther soutint donc hardiment : « que Jésus-Christ, dans sa personne, avait dû devenir un meurtrier; que dans le monde entier il n'y eut de pire assassin, meurtrier, adultère, voleur, sacrilége et blasphémateur; que du moment où il est devenu l'hostie offerte en expiation de nos péchés, il ne fut plus innocent et sans péché, ni le Fils de Dieu né de la vierge Marie, mais le plus grand des pécheurs, non qu'il ait commis le péché lui-même, mais parce qu'il l'a et le porte en son corps [2]. » Il n'y a point, selon lui, d'absurdité à appeler Jésus-Christ un pécheur, puisque, comme les scolastiques eux-mêmes le disent avec raison, Jésus-Christ porte nos péchés : il est alors précisément l'individu même qui a commis tout péché; il a véritablement et sérieusement ressenti, au nom de toute l'espèce humaine, la colère de Dieu, la malédiction du péché; il est devenu tout entier péché, malédiction et mort.

[1] Celui-ci dit crûment, à propos de la IIe Epître aux Corinthiens, chap. v, ỳ 21 : Nunc ad antithesin redeamus justitiæ et peccati. Quomodo justi coram Deo sumus? qualiter scilicet Christus fuit peccator.

[2] Opp. lat. Iéna, IV, 89.

Ici, comme toujours, Luther partait du point de vue qui dominait toute sa théologie : il recherchait ce qui pouvait offrir une consolation particulière, et sous quelle forme la doctrine chrétienne était le plus propre à donner la tranquillité et la sécurité. Jésus-Christ, dit-il, nous apparaît plus aimable et plus agréable, alors qu'on le nomme tout simplement un pécheur; et en même temps il blâme les théologiens scolastiques et les taxe de sacriléges de la pire espèce, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître un pécheur dans Jésus-Christ, et l'empêcher ainsi d'avoir rien de commun avec les péchés et les pauvres pécheurs. En effet, les théologiens catholiques s'étaient jusqu'alors appliqués avec un soin extrême à se tenir à l'écart de cet ordre d'idées que les réformateurs commencèrent à envahir et à exploiter avec les façons brutales qui leur étaient propres; ils n'avaient jamais permis qu'on appliquât à Jésus-Christ la qualification de pécheur, ils avaient distingué avec le plus grand soin entre l'acceptation de la coulpe des péchés du monde par Jésus-Christ et la susception de ces péchés eux-mêmes; ils avaient compris que dans ce passage où saint Paul dit que Dieu a fait le Christ péché, le *péché*, suivant le style ordinaire de l'Écriture, signifie la victime expiatoire. Selon la manière de voir des théologiens de l'ancienne Église, il était contraire à l'idée qu'on doit se faire du Médiateur, que celui qui est Homme-Dieu fût en même temps le coupable qui offense la divinité; le Médiateur devait être, au contraire, une tierce personne, s'interposant entre l'offenseur et l'offensé. Or, Jésus-Christ a souffert et est mort comme Médiateur; ce ne fut donc pas en la personne de l'offenseur; il a bien revêtu la *nature* de l'espèce pécheresse, mais nullement la *personne* du pécheur. Aussi, selon la doctrine de l'Église, ce ne sont ni nos péchés ni notre coulpe qui ont été imputés à Jésus-Christ; les péchés des hommes ne furent que l'occasion de la Passion du Christ, parce que, en raison de nos péchés, nous étions passibles du châtiment, et que Jésus-Christ s'offrit en sacrifice pour nous. Jésus-Christ ne s'est donc jamais chargé de la *coulpe* des péchés de l'homme, mais seulement du *châtiment* qu'ils méritaient, et notre coulpe ne fut pas la cause prochaine, mais seulement la cause éloignée, occasionnelle de ses souffrances. Pour Luther, au

contraire, il y avait précisément un attrait particulier dans cette même déduction, que les anciens théologiens et les Pères avaient dès longtemps reconnue et repoussée avec horreur. Il admettait sans hésitation aucune que Dieu, en imputant à Jésus-Christ les péchés des hommes et en le réputant pécheur, devait aussi transporter sur lui cette haine et cette détestation du mal inhérente à sa nature. Il soutenait que Jésus-Christ porte *formaliter* nos péchés en sa personne et s'en est comblé; que jamais, dans toute l'Écriture-Sainte, le mot *péché* n'est pris dans le sens de *punition du péché*, mais que toujours il s'emploie pour signifier le mal qui lutte contre les lois divines[1]. C'est surtout de ces paroles du Psalmiste, que le Rédempteur s'appliqua sur la croix : *Mon Dieu! pourquoi m'as-tu abandonné?* que Luther sut tirer toutes sortes de choses que jusqu'alors la chrétienté tout entière n'eût jamais osé penser, de peur de blasphémer. On doit, disait-il, dire hautement que le Christ est à la fois le suprême juste et le suprême pécheur, le suprême mensonge et la suprême vérité, honoré du suprême honneur et plongé dans le suprême désespoir, en possession de la suprême félicité et voué à la suprême damnation. Jésus-Christ, ajoute-t-il en terminant, a souffert toutes les terreurs d'une conscience pleine d'angoisse, torturée par le sentiment de la colère de Dieu; il a été maudit non-seulement devant les hommes, mais aussi par Dieu; il a senti dans sa conscience qu'il était maudit de Dieu; sa conscience a éprouvé les effets de la colère divine, et a pensé d'elle-même tout mal, comme une conscience timorée; il n'y a aucune absurdité à attribuer à Jésus-Christ une conscience qui sent un moment la crainte et notre humaine misère.

Ces psaumes, qui sont évidemment les effusions d'une âme repentante et accablée de la conscience de ses propres péchés, il les applique à Jésus-Christ, disant formellement que Jésus-Christ a confessé ainsi son état de péché. « Car tout péché » que toi, moi, que nous tous avons commis, est le péché » propre de Jésus-Christ, absolument de la même manière » que s'il l'eût lui-même commis[2]. » Les sophistes impies (les

[1] Adv. Latom. Opp. lat. Wittenberg, II, 407.

[2] Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 238 : Quæcumque peccata ego, tu et nos

théologiens de l'Église), dit-il, nous ont gâté et ôté cette idée si importante et si consolante, que tous les péchés que toi, moi, et nous tous avons commis et commettrons encore à l'avenir, sont les propres péchés du Christ, comme s'il les eût commis lui-même. Notre péché doit devenir le péché du Christ; sinon nous sommes perdus en toute éternité. Là-dessus il se met à citer des passages de psaumes, où Jésus-Christ parle de *ses* fautes, de *ses* péchés. Mais il ajoutait que presque tous les Pères étaient tombés dans cette même erreur de considérer le Christ comme innocent et comme une personne privée[1]. Partant de cette idée, il déclarait que cette doctrine des mêmes sophistes touchant la justification par la foi, formée par la charité, n'est qu'une superstition fanatique, attendu qu'elle innocente Jésus-Christ et qu'elle envisage le péché comme quelque chose qui est en nous, au lieu que nous ne devrions le considérer que comme existant en Jésus-Christ[2].

Il convient qu'on peut en effet entendre les paroles de saint Paul, que Dieu a fait Jésus-Christ péché, dans le sens d'un sacrifice pour l'expiation des péchés; mais il prétend qu'il vaut mieux (*propter majorem emphasin*) entendre ce passage au pied de la lettre, croire que le Christ est devenu péché, s'est entièrement identifié avec le péché, n'est pas devenu seulement pécheur, mais *ipsum peccatum*. Il est vrai, ajoute-t-il, que ces choses-là sont une si flagrante et si énorme contradiction de la raison humaine, que lui-même et ses adhérents, qui pourtant ont les prémices de l'esprit, se trouvent dans l'impuissance de les reconnaître et de les croire d'une manière complète[3].

Cette doctrine, ultérieurement développée davantage par Calvin, *que Jésus-Christ a réellement souffert le châtiment des damnés*, Luther aussi l'établit comme une conséquence de sa

omnes fecimus et in futurum faciemus, tam propria sunt Christi, quam si ea ipse fecisset. In summa oportet peccatum nostrum fieri Christi proprium peccatum, aut in æternum peribimus.

[1] Comm. in Galat. ed. Irmischer, II, 30.

[2] Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 239 : Somniant fidem quamdam formatam caritate, per hanc contendunt tolli peccata et justificari homines. Quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem, et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis, et ea intueri non in Christo, sed in nobis.

[3] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 31-34.

théorie sur l'imputation. D'après lui Jésus-Christ doit avoir souffert tous les maux dont l'homme est chargé par suite de son iniquité. De même que l'homme, par la loi, est conduit à la connaissance de ses péchés, rempli de crainte et de frayeur, poussé au désespoir, au murmure et au blasphème envers Dieu, de même Jésus-Christ éprouva tous ces sentiments, et ce qu'il fit dans cet état, si nous le faisions comme lui, serait un vrai péché. Car ici, dit Luther, tout dépend de l'individu agissant : Jésus-Christ mangeait, dormait, marchait, veillait, toujours sans péché, au lieu que nous, qui sommes de mauvais arbres, des arbres stériles, nous ne pouvons, en toutes ces choses, que pécher [1]. Or, Jésus-Christ s'est soumis à toutes ces choses pour les rendre non-seulement innocentes, mais saintes et salutaires [2]. La peine des damnés, continue-t-il, consiste dans le trouble et l'angoisse dont est rongée la conscience; cet effet du péché, Jésus-Christ l'a souffert comme nous, et c'est là la mort et la descente aux enfers. Lors donc que Jésus-Christ, suivant la parole de l'Apôtre, fut fait malédiction, cela veut dire qu'il se fit et prit une conscience inquiétée, troublée par le péché (*conscientiam peccati*) ; la colère de Dieu a seule pénétré dans sa conscience et l'a poussé au désespoir [3] ; il n'a été à ses propres yeux rien autre chose qu'un pécheur abandonné et maudit, semblable aux blasphémateurs et aux damnés, et a éprouvé l'éternelle colère de Dieu jusqu'au dernier degré de l'angoisse et du trouble.

Là, où personne n'eût découvert un sens blasphématoire, Luther s'ingénie à en chercher et à en trouver un afin de pouvoir imputer à Jésus-Christ une tentation de blasphème. Il en est ainsi, par exemple, du psaume XXII, 5-7 : « Nos pères

[1] Opp. lat. Ien. II, 240 : Possumus dicere, id, quod in Christo fuit, si per omnia similiter in nos poneretur, blasphemia et murmur esset, cum in illo non fuerit, nisi naturæ infirmæ motus quidam, per omnia similis nostræ blasphemiæ et murmuri. Neque enim potuit peccare aut malum facere Christus, etsi ea, quæ fecit ipse, vere peccata fierent, si nos faceremus : nec hoc mirum, cum, ut dixi, et opera quæ ipse fecit, peccata essent, si nos faceremus, licet simillima per omnia essent. Comedit ille, dormivit, ivit, vigilavit et omnia fecit sine peccato, nos similia facientes in omnibus peccamus, quia ille arbor erat bona, nos arbores malæ ; qualis persona, talia et opera.

[2] L. c. f. 246.

[3] L. c. f. 241 : Cui non nisi Ira Dei in conscientiam irrueret et in desperationem urgeret.

ont espéré en toi et ils ont été délivrés, etc. » Dans ces paroles, Luther crut voir l'expression d'un vif ressentiment et un murmure contre Dieu. « Tu vois là, dit-il, comment la tentation de blasphémer et de maudire Dieu se fait jour chez Jésus-Christ [1]; le sentiment de cette tentation, toutefois sans le consentement de sa volonté, l'a contraint à proférer ces paroles, afin qu'il pût vaincre en lui-même nos tentations; il semble étouffer cette tentation blasphématoire qui paraissait vouloir éclater, tout comme s'il hésitait entre la louange et le blasphême, et que ce doute le rendît muet [2]. » La dernière torture de Jésus-Christ fut, « que la prédestination de Dieu ou plutôt la haine de Dieu lui fut mise sous les yeux, comme si Dieu ne voulait pas de lui et ne l'avait pas destiné à la félicité éternelle; ce dard de feu pénétra avec la dernière violence dans son cœur déchiré; de sorte qu'au milieu de ces tentations, doutant de lui-même (de Dieu même!) il s'écria tel qu'un homme chancelant : Eli, Eli, etc. [3]. »

La peinture que Luther nous trace de la situation de Jésus-Christ comprend les traits suivants : « Le Christ se trouvait dans une situation où il était en effet et en réalité abandonné de Dieu, de la grâce, de la miséricorde et de la justice divines, enfin de tout ce qui est de Dieu; il fuyait Dieu et en avait horreur (*horret Deum*); il n'espérait de Dieu ni salut, ni consolation; il se laissait, dans les ténèbres où était plongée son ame, entraîner au désespoir; il regardait Dieu comme inexorable, ne voyant autre chose que sa colère; la tentation du blasphème surgissant en lui, il parlait comme par envie ou par colère; flottant entre la louange et le blaspèhme, il craignait de re-

[1] L. c. f. 243 : Vides, quam hic in Christo promiscet tentatio blasphemiæ et maledictionis, tentatus enim est per omnia.

[2] L. c. Ita videtur in semetipso absorbere tentationem blasphemiæ, quæ pene eruptura videbatur, velut inter laudem et blasphemiam fluctuans et obmutescens.

[3] Dans les *Lutheri Colloquia, Meditationes, etc., ed. Rebenstock*, II, 231, *b*, on lit le passage suivant, qui trouve ici sa place : « Dans les tentations supportables, nous pouvons bien dire encore : *Béni soit le nom du Seigneur*. Mais quand le péril devient suprême, jusque-là que l'on dit : *Maudit soit le jour où je suis né*, alors notre détresse est grande. Ce fut dans cette détresse que se trouva Jésus-Christ, quand il dit : *Mon Père! éloigne de moi ce calice*. Car, dans ce moment, il y avait en Jésus-Christ une volonté opposée à une autre volonté, il y avait lutte et combat; mais il se tourna promptement vers la volonté du Père, et un ange vint le consoler. »

nier Dieu ; il se considérait à l'égal des damnés, se trouvait maudit et abandonné de Dieu, ressentait la colère divine, se croyait rejeté par Dieu, tenait Dieu pour Satan, et souffrait ce que souffrent actuellement les damnés. »

Et pourtant Luther soutenait que, dans l'homme, le premier et moindre mouvement, le mouvement le plus imperceptible de la concupiscence est un péché damnable : Luther, qui mettait dans l'âme de Jésus-Christ tous les mouvements que nous venons d'énumérer d'après lui, et qui, en parlant de l'état de l'âme de Jésus-Christ au Jardin des Olives, prétendait que le Rédempteur y avait évidemment opposé sa volonté à la volonté de Dieu, qu'il y avait voulu le contraire de ce que Dieu voulait, et cela si fortement qu'il n'avait brisé sa volonté propre et ne l'avait soumise à celle de Dieu qu'après de grands efforts [1].

CONTINUITÉ DE LA JUSTICE

ET

OBTENTION DU SALUT.

L'homme, d'après la doctrine de Luther, est justifié uniquement par une justice en dehors de lui ; lui-même n'y contribue en rien [2]. De même que Dieu seul commence l'œuvre de sa conversion et de son salut, de même lui seul doit faire avancer cette œuvre et la mener à sa fin. Il opère la foi en nous et doit aussi la conserver [3].

[1] Opp. lat. Ien. II, 228, b. Opposuit certe Christus voluntatem suam voluntati Dei, et manifeste vult Christus contraria Dei voluntati adeo fortiter, ut eamdem voluntatem multa vi, etiam sanguineo sudore frangat et subjiciat voluntati Dei.

[2] Ed. Wittenberg, VI, 131.

[3] « Nous inculquons sans relâche aux gens que la connaissance du Christ et la foi ne sont chose ni œuvre humaine, mais un pur don de Dieu, et que, de même qu'il opère la foi en nous, il l'y doit aussi conserver. » (Opp. lat. Wittenb. IV, 24.)

De la sorte aussi le salut du chrétien lui est assuré ; car il est fondé uniquement sur sa foi : par la foi il a tout ce qu'il faut pour être sauvé, et n'a besoin de rien de plus. Il ne reste autre chose à faire. Car Jésus-Christ a déjà tout fait et a accompli la loi en notre place.

« Toutes les fois qu'il doit être question de justice et de vie éternelle, de salut éternel, on doit ôter de devant ses yeux la loi, comme si elle n'eût jamais existé et ne dût jamais venir, et on s'appliquera avec le plus grand soin à ne porter ses regards que sur la promesse de Jésus-Christ, et à perdre de vue la loi [1]. »

« Ecoute, homme sans foi, si tu ne veux être sauvé par la foi et le baptême seulement, comme ont été sauvés par là tous les saints, si, au contraire, tu fais sonner tes œuvres, tu es dévolu à l'enfer, dusses-tu prier et pleurer jusqu'à mourir [2]. »

« Ne te laisse pas séduire par ces hypocrites qui dédaignent la foi, qui posent ton salut bien loin devant toi, et t'excitent à le gagner et à l'atteindre par des œuvres. Non, cher frère, ta sanctification est au-dedans de toi, et tout se trouve déjà accompli. C'est pourquoi tout le reste de la vie, après le baptême, n'est autre chose qu'une attente, un désir, une aspiration, que ce qui est en nous devienne manifeste. Ces paroles (Phil., chap. 3, ℣ 12; Galat., chap. 4, ℣ 9; Rom., chap. 8, ℣ 24; Tit., chap. 2, ℣ 13) et d'autres semblables attestent que nous sommes déjà sanctifiés, qu'un chrétien ne doit point s'inquiéter d'œuvres qui puissent lui assurer son salut : car cette fausse idée, cette doctrine erronée trouble et aveugle ses yeux chrétiens, lui ôte la vraie intelligence de la foi, et l'arrache du sentier de la vérité et du salut. — Car, quiconque ne reçoit point la justice par le don de pure grâce et avant toutes bonnes œuvres, ne la recevra certes jamais autrement. — C'est là la nature de la foi, à savoir que l'homme reçoit d'un seul coup la grâce entière et est entièrement sanctifié ; que les œuvres ne s'y mêlent en rien, mais ne doivent que venir ensuite, absolument comme si Dieu eût fait d'un bloc desséché un nouvel arbre verdoyant, qui porte dès-lors ses fruits naturels [3]. »

« Il n'y a, certes, ni faute ni disette de sanctification : car ceci nous est offert et donné par la parole ou l'Evangile, qui est

[1] Cité au colloque d'Altenbourg. Iéna, 1569, f. 67, b.
[2] Cité dans le *Statius continuatus* de Steiner, p. 160.
[3] Ed. Walch. XII, 184-189.

l'immuable vérité de Dieu. Mais notre foi est encore bien défectueuse et incomplète, de sorte que nous ne sommes pas capables de croire et de retenir assez fermement. Ainsi que je l'ai dit, le trésor de la grâce est tellement immense, que le cœur de l'homme ne peut en quelque sorte que s'en effrayer, lorsqu'il considère bien que la suprême et éternelle majesté nous ouvre ainsi toutes grandes les portes de son ciel, et fait briller sur tous nos péchés et sur les iniquités et les misères du monde une telle grâce et une telle miséricorde, et que cet immense trésor nous est donné uniquement par et dans la parole [1]. »

L'idée fondamentale de Luther est ici, comme toujours, que dans aucun des rapports où l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu, ni dans celui de la justification, ni dans celui du jugement dernier, il ne peut rien entrer en compte que ce que Jésus-Christ a fait à la place de l'homme, et qui est imputé à ce dernier. Ce n'est pas l'amour de Dieu et du prochain qui détermine la valeur de l'homme devant Dieu, mais uniquement la justice imputée de Jésus-Christ, et la foi n'est comptée qu'en ce sens qu'elle s'impute cette justice extérieure.

« Il faut mettre la foi aussi loin des œuvres que le ciel l'est de la terre, ou que les anges le sont des démons. Gardons-nous devant Dieu de parler de nos œuvres, mais laissons à Jésus-Christ l'honneur tout entier de nous avoir rachetés par son sang, et d'avoir fait au-delà de ce qu'il fallait pour expier les péchés de tous les hommes. Croyons, et soyons fermes dans cette confiance, et mourons pour cette croyance, que la foi est suffisante devant Dieu, qu'elle nous fait enfants de Dieu, participants de son royaume, des mérites de Jésus-Christ et de tous ses bienfaits [2]. — La loi, ta pureté de cœur et ta bonne conscience devant les gens, laisse tout cela ici-bas sur la terre ; mais là où le siége des grâces est placé à la droite du Père, et où il y a un médiateur entre toi et Dieu, là ne doit entrer ni se faire valoir aucune œuvre ni aucun mérite des hommes. Car qu'ai-je fait, moi, et qu'a fait aucun homme pour qu'il soit assis à la droite du Père ? Il a été placé là sans aucune œuvre ni aucune pensée de moi, ni sans aucune coopération de la loi ; car dans la loi il n'y a pas une syllabe de tout cela. Il faut donc qu'il soit nettement séparé d'avec mon être, ma vie et mes actions ; il faut donc

[1] L. c. XII, 184-189. — [2] Ed. d'Iéna, 1588 ; III, 411.

que ce soit quelqu'autre chose que notre conduite, menée aussi bien que nous pouvons, selon notre cœur pur et notre conscience bonne devant les gens[1]. »

Luther, en conséquence, s'étend de mille manières sur la folie et l'aveuglement de ceux qui, à côté de la foi, voudraient faire encore autre chose, ou arranger leur vie en vue du compte qu'ils auraient à rendre un jour, c'es-à-dire apporter devant Dieu leurs œuvres, au lieu de s'en tenir à la foi et au baptême seul.

« Voilà ce que font encore et toujours ceux qui s'occupent de bonnes œuvres, et enseignent aux gens à le faire pour être sauvés. Ces gens-là ne peuvent souffrir qu'on blâme leur conduite et leurs actes, et qu'on dise que cela ne saurait être d'aucun mérite pour leur salut. Aussi ne peuvent-ils regarder comme la bonne doctrine ces paroles du Christ : « Qui croira sera sauvé ; » mais, quoiqu'ils acceptent l'Evangile et prétendent être des chrétiens, à l'instar de nos papistes, ils ne laissent point cette doctrine dans sa pureté ; ils la barbouillent de leurs gloses et de leurs amplifications, disant qu'il faut l'entendre ainsi : « Qui croira et fera en outre de bonnes œuvres sera sauvé ; » autrement, qu'on obtient le salut, non pas seulement par la foi, mais aussi par de bonnes œuvres[2]. »

Un des écrits les plus instructifs touchant cette doctrine capitale du Réformateur est son *Indication des principaux articles par lesquels on a jusqu'à présent induit en erreur la chrétienté*, de l'an 1522. On cherche à y démontrer, en traitant la question avec détail, que les bonnes œuvres ne contribuent pas le moins du monde à la piété, ni à la sanctification, ni au salut de l'homme : premièrement, parce qu'alors Jésus-Christ serait mort en vain et inutilement ; secondement, parce qu'alors nous nous exalterions, nous nous glorifierions nous-mêmes, nous imaginant que Dieu n'est pas assez puissant pour nous sauver par l'effet seul de sa grâce, sans notre coopération ; troisièmement, parce que, s'il en était autrement, un païen, un juif, un infidèle pourraient être sauvés par les œuvres ; et quatrièmement, enfin, parce que, « si les œuvres étaient utiles ou nécessaires pour notre salut, il s'ensuivrait que nous devrions constamment

[1] Ed. d'Iéna (1588), III, 411 ; (1578) VI, 41. — [2] Ed. Walch. XIII, 1318.

et sans relâche faire le bien et vivre saintement ; ce qui est impossible. » — Il est vrai que les savants n'ont pas même su jusqu'à présent ce que c'était que la véritable foi nécessaire au salut, à savoir cette foi par laquelle, « malgré toutes mes œuvres, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, je me repose uniquement en la miséricorde et la grâce de Dieu [1]. »

Ici, Luther heurtait les passages de l'Evangile qui font absolument dépendre des œuvres de l'homme la décision du tribunal divin sur sa destinée ultérieure. Aussi se mettait-il l'esprit à la torture pour y démêler, en dépit des expressions les plus formelles et des termes les plus clairs, que Dieu néanmoins ne rémunérait pas les œuvres des hommes, mais ne traitait chacun que selon sa foi. C'est ce qu'il essaya notamment dans son Commentaire sur saint Matthieu, en avertissant au préalable qu'il n'écrit que pour ses adhérents et non pour les théologiens de l'ancienne Eglise, qui font valoir ces passages contre lui. En outre, il engage les siens à maintenir fermement que ces passages ne se rapportent pas à la justification, quoiqu'il comprît d'ailleurs très-bien que cette même justice, en raison de laquelle Dieu déclare l'homme juste en cette vie, sera également, après sa mort, la base et la règle de la sentence qui prononcera son salut [2]. Il affirme ensuite qu'il n'en est pas moins vrai que le chrétien est justifié, sans aucune œuvre de la charité et avant la charité, par la seule foi ; il tourne dans le cercle de son idée favorite, à savoir que de même que l'arbre doit exister avant les fruits, de même l'homme doit déjà être juste avant de pouvoir produire de bonnes œuvres ; il oublie que cette charité, qu'il s'applique avec tant de soin à exclure de la justice, constitue précisément une partie essentielle de cette

[1] Ed. d'Eisleben, I, 120 et suiv.

[2] Sur le passage de saint Matthieu, chap. 16, ℣ 27 (Opp. lat. Ien. IV, 362, b.) : Sed quia sophistæ non curant distinctam et propriam intelligentiam, in loco secundum materiam subjectam, sed invento vocabulo opera clamant : Ecce opera, opera, ideo digrediamur et nos, et tractemus opera, verum propter nostros, non propter ipsos ; licet nostri monendi sint, ut locos hujusmodi ad justificationem non pertinentes negent ad causam justificationis pertinere, et in hoc fortiter stent et perseverent. Hoc stante digrediantur ad disputationem communem de operibus.

justice admise devant Dieu, ou de cet arbre, dont les fruits sont alors des fruits de charité. S'embarrassant de la sorte dans ses propres déductions, il finit par être lui-même d'avis que son raisonnement est trop subtil pour être compris du peuple.

Devant Dieu, rien ne prévaut donc que la foi, c'est-à-dire ce que Jésus-Christ a accompli à la place de l'homme, ce qui devient la propriété de l'homme dès qu'il se l'approprie par une ferme confiance. Une fois devenu un bon arbre, l'homme (suivant une comparaison favorite de Luther) produit aussi des fruits, c'est-à-dire des bonnes œuvres. Il les accomplit par reconnaissance envers Dieu, qui l'a justifié et l'a assuré du salut éternel avant qu'il eût fait aucune œuvre[1].

Luther se plaît à exposer souvent cette doctrine, que les bonnes œuvres sont à la foi de l'homme comme une conséquence nécessaire, qu'elles s'ensuivent d'elles-mêmes sans qu'il y ait besoin pour cela d'aucun effort de la part du fidèle. « Les bonnes œuvres, dit-il par exemple, doivent suivre la » foi ; ou plutôt elles ne *doivent* pas la suivre : elles la sui- » vent d'elles-mêmes, de même qu'un bon arbre ne *doit* pas » produire de bons fruits, mais les produit de lui-même[2]. » L'homme qui a la foi et la justice, d'après le système de Luther, fait tout-à-fait volontairement, spontanément et avec facilité tout ce qui est bien, sans avoir besoin d'être stimulé ni de faire de laborieux efforts ; car, dit-il, cet homme fait tout ce que la loi veut, sans avoir besoin pour cela ni de loi ni de commandement, « de même qu'il n'est pas besoin de » loi pour obliger le soleil d'éclairer et de marcher au ciel, » ni l'eau de couler, ni le feu de brûler, ni l'arbre de verdir, » de croître et de porter des fruits, s'il est bon ; et il fau- » drait être fou pour s'aviser d'ordonner que toutes ces cho- » ses se fissent[3]. »

« Tu n'as pas plus le pouvoir de lui commander (à l'homme

[1] Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 122. Ut igitur recte definiamus Christum, debemus diligenter discernere omnes leges, etiam divinas, et omnia opera a promissione Evangelii et fide. Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum ; sed est Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quæ quidem fidem sequi debet, sed ut gratitudo quædam.

[2] Opp. lat. Wittenberg, I, 386, b. — [3] Ed. d'Iéna, II, 483.

justifié) d'être pieux, que de commander à un homme d'être homme, ou à une femme d'être femme, attendu qu'il en était ainsi avant toute loi et que la nature ne le fait point autrement. Mais si tu viens commander à cet homme, je dirai que tu es un sot et que tu as perdu le sens, pour vouloir exiger ce qu'il a déjà donné et payé, et pour lui défendre ce qu'il ne peut faire[1]. »

Luther poussait cette idée jusqu'à soutenir que la foi opère constamment de bonnes œuvres, sans même que le fidèle s'en aperçoive. Cette assertion rentrait bien dans son système, dont le but principal était de calmer, de tranquilliser; elle complétait ce que Luther se plaisait si souvent à répéter avec insistance, touchant la nécessité de ne point s'inquiéter des œuvres dans sa conscience, mais de ne se laisser dominer que par la seule certitude puisée dans la foi. « La vraie foi fait toujours de bonnes œuvres, de telle manière que souvent le fidèle n'y pense même pas et ne s'aperçoit pas qu'il les fait, tant il est absorbé et plongé dans l'esprit; et ce sont même là les meilleures : car si on les aperçoit et les sent, on devient ordinairement présomptueux[2]. »

Luther s'appliqua donc avec un soin tout particulier à persuader aux Allemands, qu'une fois en possession de la foi spéciale, il n'y a plus besoin de lutte ni d'effort, ni d'action; que tout est fait et accompli par l'acte de foi, Jésus-Christ ayant déjà tout accompli pour eux, et ne leur ayant plus rien laissé à faire.

« Jésus-Christ, notre garant victorieux, a déjà tout accompli de telle façon que nous n'y avons plus rien à ajouter; nous n'avons que faire d'extirper le péché, d'abattre le démon, de vaincre la mort; tout cela est déjà couché par terre. Ce que nous souffrons ou luttons encore, ce n'est pas une vraie lutte, mais seulement une portion du prix glorieux de la victoire. — Moi (dit Jésus-Christ) j'ai déjà tout accompli; mais prenez et usez de la victoire, chantez-la, exaltez-la, glorifiez-la et ayez bon courage[3]. »

« Un bon arbre n'a que faire d'enseignement et de loi pour porter de bons fruits; sa nature le veut ainsi, de sorte qu'il produit ses fruits sans commandement et sans loi, selon son espè-

[1] L. c. — [2] Ed. Walch. III, 63. — [3] Ed. d'Iéna, 1598, VII, 217.

ce. Bien insensé serait l'homme qui ferait à un pommier tout un livre rempli de lois et de commandements, comme quoi il lui est ordonné de porter des pommes et non des ronces : car l'arbre le fait par sa propre nature bien mieux que cet homme ne le lui décrirait et prescrirait dans tous ses livres. Voilà aussi comment les chrétiens deviennent en leur nature, par la foi et l'esprit ; ils font le bien beaucoup mieux et beaucoup plus qu'on ne pourrait le leur enseigner avec toutes les lois, et n'ont besoin pour eux-mêmes ni de loi ni de commandements [1]. »

Ainsi, le simple acte par lequel un homme pénétré du sentiment de son iniquité et de son impuissance s'approprie les mérites de Jésus-Christ qui lui sont offerts, ce seul acte transformera soudainement un individu qui l'instant d'avant, n'étant pas encore converti, entassait péchés sur péchés, en un être entièrement nouveau, qui désormais fait le bien en vertu de cette même nécessité physique et machinale qui oblige un bon arbre à ne produire que de bons fruits. Malgré l'assurance que Luther mettait à débiter cette doctrine, ainsi que toutes ses assertions en général, on est pourtant bien tenté de douter que jamais il ait rencontré dans son expérience un seul fait à l'appui, et que jamais il ait été témoin, dans la réalité, d'un seul exemple d'une conversion aussi subite et instantanée. Quant à lui-même, du moins, il a répété plusieurs fois l'aveu qu'il n'apercevait pas en lui cet effet de la foi, et que c'était plutôt le contraire ; car, après s'être plaint de ce que personne ne voulait faire de bonnes œuvres quand on prêchait la foi et la grâce, il continue en ces termes : « Je confesse, pour ce qui est de moi, et il faut sans » doute que d'autres le reconnaissent comme moi, qu'il me » manque ce ferme vouloir et ce zèle dont je devrais main- » tenant avoir une plus grande abondance qu'auparavant, » et que je suis bien plus négligent et plus mou que sous » le régime de la papauté ; il n'y a nulle part aujourd'hui ce » zèle sérieux pour l'Evangile. » Là-dessus, il en impute la faute à notre *vieil Adam,* « qui veut toujours s'écarter de droite et de gauche, par les sentiers de traverse, s'imaginant qu'il n'y a pas péril en la demeure, bien qu'il ne fasse guère de bonnes œuvres [2]. » Sans contredit, si nous voulons

[1] L. c. II, 174. — [2] Ed. d'Iéna, 1578, VI, 60.

trouver un sens quelconque dans de pareilles assertions, il faut, pour expliquer cette doctrine, que nous y joignions cette autre doctrine non moins souvent répétée, que l'homme, même converti et ayant la foi, continue à pécher toujours ; mais que Dieu, à cause de sa foi, ne lui impute pas ses péchés, mais reçoit, comme chose agréable à ses yeux, tout ce qu'il fait, sans avoir égard à la valeur morale objective de ses actions. Un bon arbre, chez Luther, c'est donc un homme agréable à Dieu à cause de sa foi, et les bons fruits de cet arbre sont les actions de l'homme, lesquelles sont agréables à Dieu, sans aucun égard à leur caractère objectif, uniquement parce que celui qui les fait a la foi.

Quant à expliquer pourquoi la foi doit ainsi nécessairement et inévitablement produire de bons fruits ou de bonnes œuvres, c'est là un de ces points où Luther s'est constamment contredit ; ou plutôt, sentant qu'aucune de ses explications n'était tenable, il en imaginait toujours de nouvelles, démolissant le lendemain ce qu'il avait édifié à grand'peine la veille. En 1520, il s'exprimait ainsi : « Confiance et foi mè-
» nent avec elles charité et espérance ; et même, si nous y
» regardons bien, la charité est avant la foi, ou du moins
» sur la même ligne ; car je n'aurais guère confiance en
» Dieu, si je ne pensais pas qu'il voulût être pour moi affec-
» tueux et bienveillant, ce qui me porte à l'aimer à mon tour,
» à me confier en lui de tout mon cœur, et à faire par amour
» pour lui tout le bien que je pourrai [1]. »

Dans un sermon prêché à Cobourg en 1530, il prend un autre biais, essayant de démontrer comme quoi celui qui a la vraie foi, c'est-à-dire la confiance, ne peut pas du tout pécher : qu'un époux, par exemple, qui croit avec certitude que telle femme est son épouse, ne peut lui être infidèle, ni, par conséquent, commettre d'adultère. « Tous les péchés doivent donc découler du manque de confiance : car c'est là le premier point, qu'on n'est pas sûr, qu'on ne croit pas avec certitude que l'on est époux, serviteur, fils, fille, et qu'ainsi l'on se trouve porté à faire selon sa propre volonté

[1] Ed. Walch. x, 1576.

et à vivre dans le péché. » Luther assure ensuite que cette foi certaine touchant notre état propre est excessivement difficile, et que lui-même ne peut jamais venir à bout de s'y affermir. « Si aujourd'hui je réussis à apprendre un petit » bout, il arrivera peut-être demain que je l'aurai oublié [1]. »

Ici ce n'est donc plus la *foi justifiante* qui ôte à l'homme le péché et produit les bonnes œuvres ; ce n'est plus cette foi qui s'impute la justice de Jésus-Christ, c'est au contraire la reconnaissance de la loi, la soumission à sa morale impérative, que Luther donne ici pour la *foi*, uniquement pour appuyer sa proposition et pour pouvoir soutenir qu'à la foi sont nécessairement liés, comme fruits de la foi, l'accomplissement des devoirs et les bonnes œuvres. Car Luther ne peut évidemment vouloir dire ici qu'une seule chose, à savoir que l'homme, tant qu'il se représente constamment son état et qu'il se pénètre vivement des devoirs auxquels cet état l'engage, ne transgressera point ces mêmes devoirs, ou que chaque transgression présuppose déjà quelque affaiblissement de la conscience du devoir.

Dans le passage suivant il prend encore un autre biais.

« La foi est telle de sa nature, qu'elle espère de Dieu tout ce qui est bon, et ne se confie qu'en lui seul. Par cette foi, l'homme a la connaissance de Dieu, de sa bonté et de sa grâce, connaissance qui amollit son cœur et le rend charitable, de sorte qu'il voudrait faire à chacun comme il sent que Dieu lui a fait à lui. Voilà pourquoi il se répand en amour pour son prochain, le sert de tout son cœur, de son corps, de sa vie, de son bien et de son honneur, de son âme et de son esprit, et lui donne tout, comme Dieu lui a tout donné [2]. »

Cette assertion cependant, que la simple connaissance de la bonté de Dieu conduit nécessairement l'homme à la vertu, est réfutée d'une manière par trop évidente et trop palpable par l'expérience commune de tous les jours. C'est pour cette raison que, dans sa « Préface à l'Epître aux Romains, » il donne la préférence à une autre explication. La foi en Jésus-Christ, y dit-il, apporte le Saint-Esprit ; mais celui-ci n'est pas oisif, dès qu'il a commencé d'habiter dans le cœur du

[1] L. c. XII, 2083 et suiv. — [2] L. c. XI, 1619.

justifié; il pousse au contraire l'homme à tout ce qui est bon, et le vrai chrétien le suit de bon gré et volontiers, parce que « le Saint-Esprit rend le cœur joyeux et libre [1]. » Le passage principal sur ce sujet, passage qui dès-lors jouit chez les Luthériens d'une sorte d'autorité classique, et fut répété plus tard dans la Formule de Concorde, est celui qu'on va lire, et auquel nous avons joint deux autres citations de même nature.

« Oh ! c'est chose bien vivante, bien active, bien agissante et bien puissante que la foi, et il est impossible qu'elle n'opère pas sans relâche du bien ; elle ne demande pas non plus s'il y a de bonnes œuvres à faire ; mais avant qu'on se soit enquis, elle les a faites, et elle est sans cesse en activité. Mais quiconque ne fait pas de ces œuvres, est un homme sans foi [2]. »

« La foi, c'est une confiance vivante et hardie en la grâce de Dieu, tellement certaine, qu'elle souffrirait la mort plutôt que d'y renoncer. Une pareille confiance, une pareille connaissance de la grâce divine rend joyeux, fier et de bonne volonté envers Dieu et toutes les créatures..... ce que le Saint-Esprit opère par la foi. Aussi l'homme, sans contrainte, se trouve disposé à faire du bien et à rendre service à chacun, à souffrir toutes sortes de choses pour l'amour et la gloire de Dieu, qui lui a accordé une grâce si éminente. Il est donc impossible de séparer les œuvres d'avec la foi, aussi impossible que de séparer la lumière et la combustion d'avec le feu [3]. »

« La foi est une chose vivante et pleine de force ; ce n'est pas seulement une pensée dormante et paresseuse. Elle ne flotte ni ne surnage sur l'eau ; mais elle est comme l'eau échauffée par le feu. Bien que ce soit toujours la même eau, elle a cessé d'être froide, elle s'est échauffée et est devenue ainsi une eau différente. C'est ainsi que la foi, qui est l'œuvre du Saint-Esprit, forme un autre cœur, une autre âme, un autre esprit, et fait un homme entièrement nouveau [4]. »

Cette manière de voir présupposait que l'homme doit nécessairement obéir à l'influence du Saint-Esprit, qui serait irrésistible et coërcitive, et faire ainsi de bonnes œuvres ; et que sa volonté, purgée subitement et enflammée d'un zèle ardent pour la vertu, dès qu'il se sera imputé les souffrances

[1] L. c. XIV, III etc. — [2] L. c. pag. 114. — [3] L. c. pag. 115. — [4] L. c. I, 1141.

et l'obéissance de Jésus-Christ, fera dès-lors constamment le bien, en vertu de la même nécessité physique qui, avant l'imputation, ne lui faisait penser et faire que le mal.

Ceci, toutefois, contrastait par trop vivement avec la peinture que Luther nous fait de la peccabilité permanente, même chez l'homme qui a la foi, de sa faiblesse et de sa fragilité morale, de la nécessité absolue où il est de pécher toujours. Quand Luther affirmait que « la confiance hardie en la grâce de Dieu » rend l'homme inévitablement enclin et disposé à tout ce qui est bon, ce n'était évidemment là qu'un expédient auquel il avait recours faute de trouver mieux, et qui, comme il s'en plaint lui-même avec amertume en d'autres moments, faisait fort bon effet sur le papier ou dans un sermon, mais se trouvait constamment réfuté et réduit à néant par la réalité.

Au lieu de ces décisions et de ces sentences d'autorité, Luther essaya, dans le passage suivant, une sorte de démonstration :

« Aussi bien que le feu ne peut être sans chaleur et sans fumée, aussi bien la foi ne peut être sans charité. Car, lorsque je reconnais par la foi, combien Dieu m'aime ; lorsque je reconnais que pour l'amour de moi et pour mon salut il a envoyé du haut des cieux son Fils unique, l'a fait chair et l'a fait mourir pour expier mes péchés, de telle sorte que moi, qui aurais dû être damné pour l'éternité, je serai sauvé, et que, recevant toutes choses avec ce Fils, je puis m'enorgueillir de tout ce qui est en lui et braver le péché, la mort, le diable, l'enfer et le malheur ; lorsque je reconnais cela, dis-je, il est impossible que je ne l'aime à mon tour, que je n'observe ses commandements et ne fasse avec plaisir et empressement tout ce qu'il ordonne [1]. »

Si c'était là une proposition véritablement systématique et non un simple caprice de Luther, elle se fondait en effet sur une idée entièrement étrangère jusqu'alors à la théologie et à la philosophie, et qui ne fut pas non plus admise ultérieurement dans la théologie protestante : cette idée, c'est que le dernier jugement émané de l'intelligence détermine infailliblement la volonté, de sorte que l'intelligence ne serait plus la simple conseillère de la volonté, mais une force

[1] L. c. XI, 2594.

qui, par l'acte de croire et de connaître, contraint la volonté.

Néanmoins, Luther donne encore d'autres raisons pour expliquer comment les bonnes œuvres doivent nécessairement suivre la foi. « Il n'est pas possible, dit-il entre autres, que nous soyons tout-à-fait oisifs dans cette vie, et que nous ne fassions pas des bonnes œuvres[1]; » se fondant sur cette idée, souvent énoncée dans ses écrits, que l'homme qui a la foi accomplit une bonne œuvre dans chacun de ses actes, ou, en d'autres termes, « que tout ce que fait l'homme justifié est bon, sans aucune distinction des œuvres[2]. »

Mais l'explication la plus simple, la plus conforme à sa manière de voir ordinaire, se trouve dans ces paroles, où il peint la foi comme une confiance absolue qui s'étend sur toute œuvre, et en infère que chaque action d'un homme doué de cette confiance est, par cela seul, agréable à Dieu.

« Chacun, de la sorte, peut juger et sentir et s'apercevoir lui-même s'il fait bien ou non; car, s'il trouve son cœur imbu de la confiance qu'il est agréable à Dieu, son œuvre est bonne, tant minime qu'elle soit, et ne fût-ce que de ramasser un brin de paille. Mais si la confiance n'y est pas, ou s'il en doute, l'œuvre n'est pas bonne. — Or, avoir la ferme conviction de plaire à Dieu n'est possible qu'au chrétien éclairé et affermi par la grâce. — Mais que ces discours paraissent singuliers, et que quelques-uns les taxent d'hérésie, cela tient à ce qu'ils ont suivi l'aveugle raison et la science païenne, et qu'ils ont mis la foi non au-dessus, mais à côté des autres vertus, et lui ont donné une œuvre propre, distincte des œuvres des autres vertus, tandis que la foi seule, pourtant, rend les œuvres bonnes, saintes et agréables, en ayant confiance en Dieu et en ne doutant point que tout ce que l'homme fait avec elle est bien fait devant Dieu. Bien plus, ils n'ont pas voulu que la foi restât une œuvre, mais ils en ont fait, comme ils disent, un *habitum*, tandis que l'Écriture ne donne à nulle œuvre le nom de bonne œuvre, d'œuvre divine, si ce n'est à la foi seule. — Par le septième commandement il est facile de voir comment toutes les bonnes œuvres doivent se faire dans la foi : en effet, en méditant ce commandement, chacun sentira aisément que la méfiance est la cause de l'avarice, mais que la foi est la cause de la

[1] Ed. d'Iéna, II, 371. — [2] Ed. Walch. XII, 282.

bienfaisance : car, par sa confiance en Dieu, celui qui a la foi est bienfaisant et ne doute jamais de posséder assez pour soi [1]. »

Toutefois, Luther combat d'un autre côté l'erreur de ceux qui ne veulent reconnaître de bons arbres, c'est-à-dire de bons chrétiens, que là où ils voient de bonnes œuvres. Il taxe cela d'aveuglement.

« Sache que Jésus-Christ a des voies singulières dans ses saints, et garde-toi de juger ni de condamner quelqu'un, à moins de le voir et de l'ouïr ouvertement agir et parler contre l'Évangile. S'il parle ou agit ainsi, tu peux hardiment juger qu'il est hors de Jésus Christ et sous la puissance de Satan, et tu prieras pour lui et l'exhorteras à se convertir. Mais en tout autre cas, alors que tu verras un homme tenir l'Évangile en honneur et en gloire, conforme-toi au précepte de saint Paul (*Rom.* 14, ℣ 4) : « Qui es-tu, pour condamner le serviteur d'autrui ? S'il se tient ferme ou s'il succombe, c'est à son maître qu'il appartient de le juger ; mais il peut bien être relevé, car le Seigneur est puissant pour relever. » Et de même (*I Cor.* 10, ℣ 12) : « Que celui qui est debout, prenne garde qu'il ne tombe. » Car Jésus-Christ veut être à la fois caché et connu ; il veut à la fois être trouvé et ne point se laisser trouver [2]. »

Une des plus douloureuses expériences de Luther fut certainement de voir cette théorie, imaginée par lui, démentie et confondue partout et toujours par la réalité. Il reconnut que nulle part, dans la vie réelle, la foi ne produisait ces effets qui, selon son système, devaient en être la conséquence infaillible et inséparable. « Ceux-là, dit-il, qui aiment à entendre prêcher et qui comprennent cette doctrine de la foi » pure, ne se mettent pourtant pas sérieusement en devoir » de servir le prochain, absolument comme s'ils voulaient » être sauvés par la foi sans les œuvres, et ils ne s'aperçoivent » pas que leur foi n'est pas la foi, mais seulement une apparence, un semblant de foi [3]. » Ailleurs il dit : « Si l'on prêche » les œuvres, on renverse la foi ; si, au contraire, on prêche » la foi, il faut renverser les œuvres [4]. »

Or, souvent il soutient, comme nous venons de le voir, que la foi qui n'est pas suivie des bonnes œuvres, n'est pas pré-

[1] Ed. d'Iéna, I, 226, 254. — [2] Ed. Walch. XII, 522.
[3] Ed. d'Iéna, 1580, VIII, 46. — [4] L. c. 1585, II, 476.

cisément la vraie foi. D'autres fois, au contraire, il accorde que l'on puisse avoir la foi et négliger cependant les bonnes œuvres. Il va même jusqu'à faire de cette proposition sa règle, dans le passage remarquable que voici :

« Remarquons bien que saint Paul écrit à de vrais chrétiens et à des saints, et que pourtant il les tient pour si faibles qu'ils se font du mal entre eux et élèvent des plaintes les uns contre les autres. Cela, certes, ne devrait pas être chez de vrais chrétiens et des saints; mais voilà bien ce que j'ai dit : Le règne de Jésus-Christ est un tel mystère, qu'on ne saurait assez enseigner et prêcher. Ceux qui ne croient pas, on ne peut parvenir à les détacher des œuvres; ceux qui croient, on ne peut parvenir à leur en faire faire. Ceux-là ne veulent pas concevoir la foi; ceux-ci ne veulent pas concevoir la charité[1]. »

Si cette observation le remplit d'amertume à tel point que souvent, de son propre aveu, elle faillit le réduire au désespoir, il sut d'un autre côté s'en servir pour expliquer un fait que nul autre, à sa place, n'eût avoué à aucun prix; à savoir, que la doctrine qu'il prêchait avait disparu dans tout ce long espace de temps écoulé depuis les Apôtres jusqu'à lui, sans que, dans aucun écrit d'aucun des Pères, il soit possible de découvrir un passage pour la soutenir. Le tour qu'il prenait pour se tirer de cette difficulté consistait à soutenir que les Apôtres, saint Paul ainsi que les autres, avaient enseigné cette même doctrine de la justification par la foi seule, mais avec le même mauvais succès, les bonnes œuvres ne venant pas à la suite comme fruits de la foi. C'était pour cela, disait-il, qu'après les Apôtres on avait changé la doctrine. Voici ce remarquable passage :

« La prédication de la foi seule justifiante rencontrait plusieurs difficultés : d'abord la loi de Dieu et les livres de l'ancien Testament, que les Apôtres reconnaissaient et professaient eux-mêmes; ensuite on remarqua, comme aujourd'hui, que les œuvres et les actes ne suivaient pas leurs prédications, comme elles le devaient. Voilà pourquoi les disciples nouveaux, pensant corriger la chose et porter remède à cette difficulté, mêlèrent et confondirent les œuvres avec la foi. Ce scandale a empêché dès l'origine jusqu'à ce jour l'enseignement de la pure doctrine de la foi. — Ainsi nous

[1] Ed. Walch. XII, 519.

avons jugé selon les œuvres ; nous n'avons pris garde à la foi ; nous en avons même manqué tout-à-fait, et chacun est tombé dans cette même erreur, la tenant pour bonne et précieuse, jusque là que je ne sache personne qui eût été en état d'en juger sainement, sauf les Apôtres, élus à cet effet d'apprendre la doctrine dans sa pureté et de lui donner une base solide. Quant aux autres livres qui existent, on n'y trouve rien à ce sujet, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner que cette doctrine soit aujourd'hui si complètement éteinte et oubliée[1]. »

Quant à cette question de savoir si les *bonnes œuvres* sont *indispensables* à l'homme qui aspire à être sanctifié, et si elles sont dans un rapport quelconque avec la valeur de l'homme devant Dieu et avec le salut de son âme, Luther, dans l'esprit de tout l'ensemble de son système, ne pouvait la résoudre que par une négative absolue. Pour lui, la justification et le salut de l'homme est un cercle étroitement et rigoureusement fermé, où ne doit entrer que la justice étrangère imputée à l'homme, et d'où doit être exclu tout ce qui regarde son état moral, tout ce qui tombe dans le domaine de la loi, des œuvres, de l'amour de Dieu et du prochain. Notre sanctification, dit Luther, n'est point dans nos œuvres, mais dans l'œuvre d'autrui[2]. Tous les saints ont été sanctifiés, non par leurs œuvres, mais par notre Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire par les œuvres d'un autre.

« Il n'y a donc aucun fond à faire sur cette confiance (de ne pas mener une vie contraire à la loi) ; mais il faut la repousser hardiment et se dire : « Que je sois pieux ou non, comme il plaît à Dieu, ce n'est pas le moment de m'en occuper, et je réserverai cela pour le lieu où il sera question de parler des œuvres. Dans le cercle où me voici, il ne s'agit point de traiter de mes œuvres ou de ma piété, mais de Jésus-Christ et de ses œuvres, qu'il fait pour moi, sa brebis égarée. Si donc tu me demandes : Es-tu pieux ? Je répondrai simplement : Non, ni ne veux l'être dans ce cercle[3]. »

« Nulle œuvre, nul commandement ne sont nécessaires au chrétien pour être sanctifié : il est né libre de tout cela, et dans cette absolue liberté, il fait gratuitement tout ce qu'il fait, non pour rechercher son utilité ou viser à son salut, car il est déjà comblé et sanctifié par sa foi et par la grâce divine, mais uniquement pour plaire à Dieu en faisant de bonnes œuvres[4]. »

[1] Ed. d'Iéna, II, 476. — [2] Ed. Walch. XI, 2625. — [3] L. c. pag. 1709. — [4] Ed. d'Eisleben, I, 14. a.

Toute tentative d'envisager d'une façon quelconque les bonnes œuvres de l'homme comme des conditions de son futur salut, dut être aux yeux de Luther un mélange de la loi avec l'Évangile, une tendance criminelle à amoindrir la gloire de Jésus-Christ. Et cependant il lui est difficile à lui-même, touchant les bonnes œuvres, de se défaire de l'idée qu'il est un devoir qui continue à obliger même l'homme doué de la foi. Malgré toute sa persistance à émanciper la conscience de l'autorité de toute loi morale et divine, pour ne la soumettre qu'à la seule puissance de la foi imputative, parfois cependant un scrupule s'élève dans son esprit, et lui rappelle que, même pour celui qui a la foi, il existe encore certaines obligations qui ne peuvent se rejeter d'une manière absolue, ou, en d'autres termes, qu'il faut admettre une certaine nécessité des bonnes œuvres, même pour celui qui, suivant sa distinction, ne vit plus sous l'autorité de la loi, mais sous celle de l'Évangile. « J'observe, dit-il, par exemple, toutes » sortes de lois, et pourtant je n'ai point de loi en ma con- » science : car les œuvres que je fais, je ne les fais pas dans » l'idée que j'y sois forcé, ou qu'en les accomplissant je puisse » être saint devant Dieu ; mais je les fais parce que je dois » me conformer à la volonté et à l'avantage de mon prochain, » bien que cela ne me serve de rien devant Dieu, dont je pos- » sède déjà les trésors par la foi [1]. »

En parlant ainsi, lui qui exalte et préconise toujours l'affranchissement de la conscience et son émancipation de toute loi, il ne s'apercevait pas que sa conclusion annulle ses prémisses; que cette loi qu'il chasse de sa conscience dans les prémisses, il l'y ramène dans la conclusion ; car cette *obligation* à laquelle il se croit soumis, qu'est-ce autre chose que cette même loi qui oblige dans sa conscience l'homme doué de la foi ?

Luther ne trouvait aucune issue pour se dégager de ce dédale de contradictions. Il est de notre devoir de faire du bien à notre prochain : les bonnes œuvres sont nécessaires ; il en tombait quelquefois d'accord. Mais est-ce là un devoir devant Dieu ? Dans son jugement, Dieu a-t-il égard à ce que nous

[1] Ed. Walch. IX, 496.

ayons accompli ou non ce devoir? Suis-je tenu, dans ma conscience, alors que je m'entretiens avec Dieu, de rendre compte de mon zèle ou de ma négligence sur ce point? Voilà ce que Luther, en vertu de sa doctrine sur la loi et l'Évangile, ne pouvait concéder ; car, selon lui, ce serait s'immiscer dans l'œuvre et la mission du Christ, et enlever à l'homme sa plus précieuse consolation. C'est pour cette raison que Luther ne voulait admettre en aucune manière la nécessité de bonnes œuvres pour le salut, tout en refusant de s'expliquer sur le point de savoir à quelle fin les bonnes œuvres doivent donc être nécessaires, si ce n'est pour le salut.

» Cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, » il ne faut pas du tout l'admettre, mais la rejeter absolument. Car il est faux et mensonger de dire que les bonnes œuvres soient nécessaires à la justification et au salut, et cette assertion, si profitable aux papistes, nous ne voulons la souffrir ni l'accorder, mais la bannir totalement de la théologie, et en particulier de l'article de la justification, et n'en plus entendre parler [1]. »

« Il n'est aucune loi, pas même la loi donnée par Dieu, qui puisse exiger des fidèles une seule œuvre, comme nécessaire au salut [2]. »

« A cette proposition (que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut), les papistes ajoutent une explication artificieuse disant : Bien que nous demandions des bonnes œuvres, comme nécessaires au salut, nous n'enseignons pas toutefois que l'on doive se confier dans les bonnes œuvres. Le tour est d'une astuce diabolique; mais il ne les mène à rien, quoiqu'il puisse, à la vérité, imposer aux simples et aux inexpérimentés, et faire illusion à la raison [3]. »

« Il semble bien que ce soit chose simple, de peu d'importance et sans aucun danger, de confondre la loi et l'Évangile, la foi et les œuvres; mais en y regardant de près et au grand jour, on découvre et on peut être certain qu'en enseignant les bonnes œuvres et en poussant à en faire, comme nécessaires au salut, on cause plus de mal que notre raison humaine ne peut comprendre et concevoir. Car, non-seulement on empêche de la sorte de reconnaître la grâce; mais on nous arrache même Jésus-Christ avec

[1] Cité par *Waldner :* Liste des difficultés, dans la préface de George Major au nouveau Sermonnaire, 1564.

[2] Opp. lat. Wittenberg, III, 373. — [3] *Waldner.* J. a.

tous ses bienfaits, et on pervertit l'Évangile tout entier, comme l'atteste saint Paul [1]. »

« Ce ne sont pas les œuvres qui conduisent au but, et il n'y faut penser de cette manière ; une seule chose est nécessaire : entendre la parole de Dieu et y croire. Voilà ce qui fait tout ; voilà où il faut t'appliquer, et tu auras une conscience satisfaite, et tu feras ensuite ce que tu pourras, ce que tu voudras ; tout sera pour ton salut et agréable à Dieu [2]. »

Quand il parlait de tour artificieux et d'astuce capable de faire illusion à la raison et aux inexpérimentés, Luther était sans doute dans un de ces moments dont il se lamente si fort, et où l'Évangile et la loi se confondaient dans son propre esprit.

Souvent il parle de cette foi que les hommes se forgent eux-mêmes, et qui n'est qu'un rêve, qu'une ombre de foi, au lieu d'être exclusivement l'œuvre de Dieu dans l'homme. « Qu'est-ce que cette pensée qu'ils appellent la foi ? qu'est-ce autre chose qu'un songe et une vaine ombre de foi, qu'ils ont fabriquée en leur cœur par leurs propres forces et sans la grâce divine ? Ils en sont ensuite pires qu'ils n'étaient auparavant [3]. » Il répète souvent que la foi qui ne produit pas les vrais fruits, c'est-à-dire les bonnes œuvres, n'est pas la foi véritable, la foi opérée par Dieu, mais seulement une fausse croyance faite par l'homme lui-même, et, d'après ce qu'il en dit lui-même, il arrivait assez fréquemment que les hommes, en entendant prêcher ou en lisant le nouvel Évangile, l'acceptaient avec une simple approbation humaine.

« Il y a des gens qui, entendant annoncer ou lisant l'Évangile et ce qu'on dit de la foi, y donnent vite leur approbation, et, parce qu'ils sont de l'avis de ce qu'ils entendent, appellent cela croire. Mais ils s'imaginent que la foi est une chose en leur pouvoir, qu'ils peuvent l'avoir ou ne l'avoir pas, comme on fait de quelque autre œuvre naturelle à l'homme. Ainsi, quand ils parviennent à concevoir une pensée dans leur cœur, se disant : Vraiment, cette doctrine est bonne, et je crois que c'est comme il est dit, ils se figurent que la foi leur est venue. Puis, quand ils sentent et s'aperçoivent, en eux-mêmes et en d'autres, qu'il n'y a aucun chan-

[1] Ed. Walch. VIII, 1655. — [2] *Waldner*. G. 3, b. — [3] Ed. Walch. XI, 1957.

gement, que les œuvres ne s'ensuivent pas et qu'ils sont ce qu'ils étaient, il leur semble que ce ne soit pas assez de la foi et qu'il doive exister quelque chose de plus et de plus grand [1]. »

Ici, c'était donc la faute des hommes qui, d'après la description qu'en donne Luther, étaient assez pervertis pour s'imaginer que la foi, à l'instar de telle autre œuvre humaine, était en leur pouvoir, quoique ce fût précisément un point capital de la nouvelle doctrine que la foi est une pure opération de Dieu dans l'homme, sans aucune coopération ni intervention de ce dernier.

Mais là se présentait une autre question : Que faut-il que l'homme fasse pour se garantir de cette foi purement humaine, naturelle, et par conséquent stérile, et pour recevoir au contraire la foi qui émane de Dieu? Au dire de Luther, l'implantation de la foi dans l'homme avait lieu par un procédé aussi simple que prompt : l'homme n'y avait absolument que faire, si ce n'est d'écouter.

« La foi ne s'acquiert point par des œuvres, mais par l'audition de l'Evangile, et cela se passe ainsi : D'abord, avant toute œuvre et toute autre chose, on entend la parole de Dieu, où l'Esprit châtie le monde à cause de ses péchés ; le péché reconnu, on entend parler de la grâce de Jésus-Christ. Dans cette parole, arrive le Saint-Esprit, qui donne la foi où et à qui lui plaît [2]. »

« Quand cela (que nos péchés sont lavés par le sang et la mort de Jésus-Christ) résonne à nos oreilles, le Saint-Esprit pénètre avec la parole dans le cœur où il lui plaît d'entrer : car il ne souffle pas sur tous, et c'est pourquoi tous ne comprennent pas. — Il n'y avait certes là aucune œuvre (quand saint Pierre prêchait du Christ) ; mais d'écouter seulement et d'entendre, voilà ce qui amène le Saint-Esprit [3]. »

« Tu vois qu'on ne te met pas Jésus-Christ dans la main, qu'on ne te le serre pas dans un bahut, qu'on ne le te fourre pas dans les plis de ton vêtement, ni qu'on te le met dans ta bouche ; on te le présente seulement par la parole et par l'Evangile, on l'offre à ton cœur par le canal de tes oreilles, on te prie de l'accepter comme celui qui s'est donné pour toi, pour tes iniquités, pour tes impuretés ; aussi ne saurais-tu le recevoir autrement que par ton cœur. C'est ce que tu fais en lui ouvrant et en disant de cœur : Oui, je crois que cela est ainsi. Voilà

[1] L. c. pag. 1956. — [2] Ed. d'Iéna, 1575, v, 62. — [3] L. c. II, 482.

comment, avec l'Evangile, Jésus-Christ entre par les oreilles jusque dans ton cœur et y demeure par la foi. Et alors tu es pur et juste, non par ta propre action, mais à cause de l'hôte que tu as reçu dans ton cœur par la foi [1]. »

D'après ce qui précède, il dépend donc uniquement de la grâce de Dieu que l'homme ait la foi ou non, qu'il remporte de la prédication une foi véritable opérée par Dieu, ou une foi de mauvais aloi, une foi imaginaire.

Mais, d'un autre côté, Luther affirme en cent endroits que l'homme charnel, dirigé par la seule raison, ne peut pas même tenir pour vraie la doctrine du sacrifice de Jésus-Christ pour nous ; cela seul, à l'en croire, est déjà une opération qui doit nécessairement être accomplie par le Saint-Esprit : « Car notre nature est infiniment trop corrompue et trop faible pour accepter et croire de telles choses [2]. » — « La raison et la chair ne peuvent ni comprendre, ni concevoir ce que dit l'Ecriture, qu'il fallait que le Fils de l'homme fût crucifié. Elles conçoivent bien moins encore que ce fût par sa propre volonté et de son plein gré ; car la raison ne croit pas que cela nous soit nécessaire, et veut elle-même agir et valoir devant Dieu par ses œuvres [3]. »

Nous voyons que dans cette partie du système, les embarras et les contradictions se multipliaient à l'envi. D'abord on voulait que chacun, pour être véritablement justifié, crût à la bonté de sa propre foi et à son origine divine, et fût persuadé, comme d'un fait positif, qu'il est en état de grâce : car voilà ce qu'on demandait en exigeant cette foi spéciale ou cette confiance, sans laquelle il était impossible que l'homme fût justifié. Et pourtant Luther se trouva complétement incapable d'indiquer un critérium à l'aide duquel l'homme, au moment même de sa justification, pût discerner la vraie foi d'avec la fausse. Il fut obligé, au contraire, d'admettre en fait que, sur un certain nombre d'individus qui entendent la prédication de l'Évangile dans des conditions entièrement identiques, une partie seulement, par un privilége d'élection divine, conçoivent la vraie foi, et qu'une autre partie très-nombreuse ne parvient qu'à se former une

[1] Sermonnaire. Wittenberg, 1562, p. 100.
[2] Ed. d'Iéna, 1580, VIII, 273. — [3] Sermonnaire, p. 244.

croyance humaine ou une fallacieuse apparence de foi. Néanmoins, on inculquait, on ordonnait catégoriquement à tous qu'ils eussent à être pénétrés de la certitude qu'ils possédaient la vraie foi, et par elle la justification ; c'était prétendre qu'une partie des hommes crussent tout simplement un mensonge. Il est vrai que Luther soutint quelquefois que les œuvres devaient servir à montrer à l'homme sa foi, et à lui donner la certitude qu'il possédait la foi justifiante : Il ne sert de rien, disait-il, de posséder le plus grand trésor, si l'on ne peut le voir et s'assurer ainsi qu'on en est réellement en possession ; c'est à quoi devaient servir les œuvres, à l'égard du trésor de la foi. Mais admettre cela, c'est anéantir cette certitude, cette confiance que la foi doit posséder, d'après Luther, avant toute œuvre. En effet, si la certitude de la foi justifiante avait pour condition, dans la conscience de l'homme, la certitude des bonnes œuvres, l'homme ne pouvait plus sortir de son état de doute, de crainte et d'angoisse ; car, si c'est un acte des plus simples et des plus prompts que d'examiner si l'on approuve ou non certaines doctrines et certains faits, il n'en est pas de même quand il s'agit d'examiner ses propres œuvres, de scruter les motifs d'où elles sont nées : cet examen est, au contraire, une tâche difficile, longue, exigeant l'observation la plus soutenue de soi-même, et exposée aux illusions les plus nombreuses et les plus attrayantes. En outre, on voulait que l'homme jugeât de sa foi par ses actions toujours mêlées de péché, toujours impures et souillées, puisque, comme Luther le répète souvent, il transgresse chaque jour tous les commandements de Dieu[1]. Mais là-dessus Luther tombe dans une contradiction nouvelle : soutenant que l'homme, sans être justifié et en état de grâce, pouvait certainement faire des œuvres d'une apparence parfaite, capables d'induire en erreur et les autres et lui-même, et de faire croire qu'elles proviennent de la foi, tandis que pourtant c'est le contraire.

En conséquence, il prétendait qu'il fallait juger les œuvres, non d'après leur nature ou leur valeur objective, mais uni-

[1] Opp. lat. Ien. IV, 119, b. Secundum carnem quotidie adhuc contra omnia præcepta Dei peccamus, sed Paulus bene nos sperare jubet, cum inquit : Deus misit Filium suum.

quement d'après l'état de l'individu ; que si celui-ci avait la justice et la foi, ses œuvres plaisaient à Dieu ; qu'au cas contraire, tout ce qu'il faisait était péché, si belles et bonnes que ses actions parussent être aux yeux du monde. Voilà donc la foi, à son tour, redevenue l'échelle propre à faire apprécier les œuvres ; l'homme doit avant tout, abstraction faite de toute œuvre, être certain qu'il a la foi justifiante, et alors, mais alors seulement, il peut savoir que ses œuvres aussi sont bonnes [1]. De plus, c'était précisément à cause de la tendance à considérer les œuvres comme la mesure de la foi, et conséquemment de la justice devant Dieu, que Luther adressait à l'Eglise le reproche de mêler la loi avec l'Évangile. Pour apprécier que ses œuvres sont vraiment bonnes et engendrées par la foi, l'homme ne doit pas les juger sur leur conformité avec la loi : il serait alors au niveau de tant d'infidèles et de mécréants, qui, d'après Luther, sont les plus zélés faiseurs d'œuvres commandées par une loi ; mais c'est de leur conformité avec l'Evangile, de la nature de sa foi, qu'il doit conclure à la bonté de ses œuvres, c'est-à-dire que la certitude de sa foi doit lui donner la certitude que toutes ses œuvres sont bonnes, c'est-à-dire agréables à Dieu, et ce n'est nullement de la nature de ses œuvres, chose douteuse et incertaine, qu'il doit conclure à la certitude de sa foi, parce que la foi doit porter sa certitude avec elle. Luther reconnaissait parfaitement ces conséquences de son système dans les moments où il en saisissait clairement l'ensemble, ou quand il n'avait point à répondre à des objections gênantes et à tenir compte d'expériences désagréables. Il veut que l'homme, alors qu'il se propose de se rendre compte de son état de justice ou d'iniquité, n'ait jamais égard à ses œuvres et ne les prenne jamais pour mesure de sa valeur devant Dieu, parce qu'il ne manquerait pas de tomber dans de grossières illusions ; car il n'y a, suivant lui, aucune relation entre nos œuvres et notre justice devant Dieu, « cette dernière étant placée en dehors de nous, infiniment au-dessus de nous, et en dehors de toutes les œuvres et pensées des hommes. Nous nous trom-

[1] Ed. Walch. VI, 1015.

pons donc lorsque nous nous considérons comme justifiés ou comme pécheurs suivant nos œuvres : c'est en raison de notre confiance dans la mort de Jésus-Christ que nous devons sentir et confesser que nous sommes justifiés. Quiconque agit autrement pèche envers Jésus-Christ, suppose que ses péchés sont plus grands que la passion et la mort du Sauveur, et renie la parole de Dieu et les sacrements comme signes de la grâce. Car cette justice, qui se trouve hors de nous, ne peut être annulée par les péchés particuliers de notre chair. Notre soleil, comme dit le Prophète, est éternel ; c'est pourquoi notre justice aussi doit être éternelle et ne peut être vaincue par des péchés temporels [1]. » —« Quand la conscience de tes péchés t'accuse, quand elle retrace devant tes yeux la colère divine, quand elle veut t'arracher Jésus-Christ, le Rédempteur, il ne faut pas croire que ta conscience ait raison ; mais il faut, en dépit d'elle et de ton sentiment, juger que Dieu n'est point irrité et que tu n'es point condamné ; car l'Ecriture dit que le règne de Jésus-Christ est en dehors de la sphère de tout sentiment, et que nous ne pouvons juger, par conséquent, d'après ce que nous sentons [2]. »

[1] Opp. lat. Ien. III, f. 444, a. Hæc est justitia nostra qua coram Deo justi sumus, longissime extra nos, extra omnia opera et cogitationes omnes sita. Quare fallimur, si nos vel ex nostris operibus justos vel injustos sentiamus. Fiducia enim mortis Christi debemus sentire et confiteri nos justos esse. Hoc qui non faciunt, injuriam faciunt Christo, statuunt, sua peccata majora esse, quam sit mors et innocens passio Christi. Item negant verbum Dei et sacramenta, gratiæ signa.

[2] L. c. f. 454, a. Si conscientia peccati te accuset, si ponat ob oculos iram Dei, si eripiat Christum redemptorem, non debes ei consentire, sed contra conscientiam et sensus judicare, Deum non esse iratum, te non esse damnatum. Scriptura enim dicit, regnum Christi extra sensum esse, quare contra sensum nostrum judicandum est. — *Voyez encore le passage suivant* (l. c. f. 475, b) : Quoad Christum nihil in nobis est vitiosum, sed quoad nos sumus inquinatissimi et pleni concupiscentia, timore mortis, desperatione. Christus autem non est talis, quia de eo scriptum est : Non est inventus dolus in lingua ejus. Quando igitur in eum credimus reputamur propter eum absolute justi in fide.—*Et celui-ci* (l. c. f. 488, a) : Fides nihil scit de lege, operibus et justitia nostra ac viribus nostris. Longe enim sublimior est his omnibus, et debet collocari in Paradisum, supra et ultra terram, in cœlestibus, ubi non audias : Quid fecisti, quid omisisti, hæ enim legis conciones non sunt admittendæ ad conclave conscientiæ et in Paradisum, sed ubi audias tantum de isto rege, quid ille fecerit et contulerit, quid ille exigat, nempe amplexum et gratiarum actionem pro tantis beneficiis. Hæc tantum audienda sunt in hoc loco. Quod si lex venit, ejice eam

Ainsi disparaissait cet avantage que le système de Luther, d'après son assertion mille fois répétée, avait sur la doctrine catholique, par la paix et les consolations qu'il donnait à la conscience; ainsi revenaient les incertitudes, les angoisses d'autrefois, du moment qu'on faisait des œuvres la mesure et la pierre de touche de la foi, et que chaque péché que l'homme découvre en lui-même le fait aussitôt douter de l'existence ou de la nature de sa foi. Bien plus, tout examen de conduite un peu soutenu et rigoureux devait précisément mener l'homme à douter de la pureté de sa foi, et par conséquent à mettre en doute aussi sa justification, c'est-à-dire l'exposer au danger le plus imminent de commettre le péché contre le Saint-Esprit; car, dit Luther, dès que l'homme ne considère plus uniquement sa foi ou la justice de Jésus-Christ, à lui imputée; dès qu'il veut avoir égard à ses propres œuvres, il aperçoit partout le péché, tombe nécessairement dans le doute, et perd ainsi tout son trésor et tout le fruit de sa peine[1].

Enfin l'impossibilité, dans ce système, de faire servir les œuvres de pierre de touche à la foi, devenait plus évidente encore par trois autres assertions du Réformateur.

Premièrement, c'était, au témoignage de Luther, un état particulier aux Luthériens d'être principalement en butte aux tentations et aux attaques de Satan à cause de leurs péchés, malgré leur confiance dans le pardon, tandis que les catholiques sont exempts de ce tourment :

« Souvent aussi, il (Satan) anéantit complètement les bonnes et pieuses œuvres que nous faisons, de sorte que nous n'en retirons rien, sinon de la tristesse. Les saints éprouvent tous ce tourment; et jusqu'où ne nous égarerions-nous pas, si nous voulions toujours nous laisser guider par ce que nous sentons et éprouvons, et non par la parole de Dieu? Mais avec les papistes, Satan n'agit pas de même; car il fait tout le contraire, leur parant si bien tous leurs abominables vices, qu'on les prendrait pour pure sainteté. Pour nous, qui aimerions à mener une vie pieuse, et qui nous appliquons à vivre selon la volonté

ex hoc conclavi sponsi, et dic ut subsistat in terra et eat in montem Sinaï, ubi locum habet.

[1] Opp. lat. Ien. 1, 169, b. Imo caveat omnis christianus, ne unquam incertus sit, an Deo placeant opera sua. Qui enim sic dubitat, peccat et perdit opera sua cuncta, frustraque laborat.

de Dieu, que nous enseignons dans sa vérité, il nous attaque, il déchire notre conscience comme si nous eussions vécu dans la honte et le péché [1]. »

Secondement, c'est un point important de la doctrine luthérienne que, chez l'homme justifié, la foi rend toutes œuvres égales, que tout ce qu'il fait a une égale valeur devant Dieu, aussi bien l'acte le plus minime résultant de la nécessité physique, que les actes qui, selon les idées ordinaires, exigent le plus d'abnégation et de force morale.

« Dieu ne s'informe pas du nombre et de la grandeur de nos œuvres, mais il s'enquiert de la grandeur de notre foi ; parmi les œuvres, il n'y a aucune différence : toutes, grandes et petites, sont égales devant Dieu. Les païens jugeaient sur les œuvres; les chrétiens doivent juger sur la foi. Si la foi est grande, les œuvres aussi sont grandes ; si la foi est petite, les œuvres aussi sont petites. Telle foi, telles œuvres : il n'en est point autrement [2].

« Dans cette foi, toutes les œuvres deviennent égales ; elles sont l'une comme l'autre, sans aucune différence entre grandes et petites, brèves et longues, peu et beaucoup. Car les œuvres ne sont point agréables à Dieu à cause d'elles-mêmes, mais à cause de la foi, qui est et vit en toutes indistinctement, si nombreuses et si diverses qu'elles soient. — D'où il suit qu'un chrétien, vivant dans cette foi, n'a pas besoin de qui lui enseigne des bonnes œuvres ; mais il fait tout ce qui se présentera, et tout sera bien fait, comme Samuel dit à Saül (*I Samuel*, chap. x, ỳ 6, 7) :« Tu seras changé en un autre homme, quand l'Esprit te saisira. Alors fais ce qui se présentera à faire ; Dieu est avec toi.» Nous lisons de même de sainte Anne, mère de Samuel (*I Samuel*, chap. I, ỳ 17, 18) : « Comme elle crut les paroles du prêtre Héli, qui lui annonçait la faveur de Dieu, elle s'en retourna en paix et contente, et ne se tourna plus tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, c'est-à-dire que tout ce qui se présenta lui fut dès-lors égal.» Saint Paul dit également (*Rom.* VIII, 2) :« Où est l'Esprit du Christ, tout est libre.» La foi, en effet, ne se laisse point lier à des œuvres, et ne s'en laisse point non plus enlever ; mais, comme il est dit au premier psaume, verset 5 : « Elle donne ses fruits quand il est temps, c'est-à-dire, comme cela vient et se présente [3]. »

[1] Éd. Walch. IV, 2860-61. — [2] Éd. d'Eisleben. I, 161, a.
[3] Éd. Walch. X, 1570. — On peut remarquer, en lisant ce passage, la fai-

Troisièmement, enfin, Luther déclarait précisément que le soin et le zèle appliqués aux œuvres sont une source permanente de méfiance et de doute ; il insistait sur la nécessité de ne jamais faire intervenir nos actions, les bonnes comme les mauvaises, dans l'appréciation de l'état de grâce ou de péché, dans le cercle de la justification ; de ne point par conséquent conclure de la foi, ni mesurer ou apprécier la foi d'après les œuvres. Par la justification, dit-il en développant cette idée [1], l'homme devient plus blanc que neige, bien que le péché, c'est-à-dire souillures de la chair et souillures de l'esprit, demeure encore en lui. Les souillures de l'esprit comprennent le doute touchant la grâce, la foi imparfaite, le murmure contre Dieu, l'impatience, la connaissance imparfaite de la volonté divine ; les souillures de la chair comprennent l'adultère, la concupiscence, les disputes et les querelles, etc. A cause de ces souillures, il est vrai, nous ne sommes jamais aussi purs que nous devrions l'être ; mais, en dépit de cette impureté, nous sommes censés plus purs que neige, à cause de la pureté de Jésus-Christ, qui nous est imputée par la foi ; car l'homme ne doit pas être considéré tel qu'il est en lui, mais tel qu'il est en Jésus-Christ, et par conséquent il ne lui est pas permis de douter de sa propre pureté, qui doit être une pureté entièrement extérieure et venue d'autrui.

Luther alla même jusqu'à prétendre que l'homme ne s'inquiétât point en général des œuvres de charité, par la raison qu'on ne pourrait supposer une application à ces œuvres sans supposer en même temps qu'on y met une certaine va-

blesse singulière, la nullité des preuves que Luther prétend tirer de l'Écriture à l'appui d'une doctrine aussi grave, aussi importante, d'une doctrine qui forme avec toutes les idées reçues jusqu'alors le contraste le plus absolu, et qui, poursuivie et développée rigoureusement dans ses conséquences, eût conduit nécessairement à une transformation complète de la morale tout entière. Les deux premiers textes cités ne s'appliquent évidemment point au sujet en question. Le troisième passage, Luther l'a approprié à son but en l'altérant par l'interpolation du mot décisif *tout :* car, le passage en question (*II Corinthiens*, III, 17, et non *Rom.* VIII, 2) dit : *Où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté*, à savoir l'affranchissement de l'ancienne loi et du péché. Enfin, dans la quatrième citation, tirée du psaume : *Il portera son fruit en sa saison*, personne aujourd'hui ne s'aviserait plus de découvrir que toutes les œuvres de l'homme qui a la foi sont égales.

[1] Opp. lat. Iéna, IV, 393.

leur, et par conséquent une certaine confiance. Or, en se plaçant dans cette condition, on troublerait infailliblement cette confiance pure et absolue qu'on doit avoir dans la grâce de la rémission des péchés et dans la justice uniquement imputée. C'est ainsi qu'en 1534 il disait : « Ceux qui se tour-
» mentent pour faire des œuvres, ne font qu'accumuler des
» obstacles sur leur route, et seront difficilement ramenés
» à la grâce. Car, tandis que l'âme et la conscience sont
» occupées des œuvres, elles ne font autre chose que de
» s'exercer dans la méfiance envers Dieu ; et plus ces hom-
» mes se donnent de peine, plus ils s'engagent dans cette
» direction d'esprit, se méfiant de Dieu et se confiant en
» leurs propres œuvres. Une prostituée ne fait jamais ainsi :
» car, vivant dans des péchés griefs manifestes et publics,
» elle a l'âme constamment ulcérée par la conscience de ses
» péchés ; elle n'a non plus nuls mérites, nulles bonnes œu-
» vres en qui elle puisse mettre sa confiance, et de la sorte
» il arrive qu'elle sera guérie plus aisément qu'un saint,
» comme le dit Jésus-Christ lui-même ; car le saint est em-
» pêché par ses œuvres d'aspirer de tous ses efforts à la
» grâce [1]. »

Ici se présentait une nouvelle question d'une importance majeure, aussi bien en théorie qu'en pratique : *Que deviennent la foi et la justification chez l'homme qui tombe dans des péchés graves ?* Or, Luther, comme nous le savons, enseignait que l'état de grâce et de justice est incompatible avec celui de péché mortel, et que l'homme tombé dans un péché de cette nature a dès-lors besoin d'un nouvel acte de foi ou d'une nouvelle imputation de la justice du Christ, pour recouvrer la justification. Quant à cette autre question, de savoir si le péché chasse la foi, ou bien si la foi devait d'abord être

[1] L. c. III, 353, b. Qui anxie laborant in operibus, faciunt sibi magnum negotium, ægre enim revocari ad gratiam possunt. Animus autem et conscientia, dum parat opera, nihil aliud facit, quam ut se ad diffidendum Deo exerceat, et quo magis laborat, eo firmiorem habitum gignit ad diffidendum Deo, et fidendum propriis operibus. Hoc nunquam facit scortum aliquod. Quia enim in apertis flagitiis vivit, habet animum semper de peccatis saucium. Neque ulla merita aut bona opera habet, quibus niti possit. Facilius autem servatur, quam sanctus aliquis, sicut Christus quoque dicit, quia ille operibus suis impeditur ne ad gratiam adspiret.

éteinte et le péché commis n'être plus que le symptôme de l'incrédulité rentrée dans l'homme, Luther la décida en optant pour la seconde alternative :

« Quiconque croit ne peut commettre d'adultère ni pécher, comme dit saint Jean. Car la parole de Dieu, à laquelle il s'attache, est toute-puissante ; c'est la force du Seigneur qui le soutient et ne le laisse point tomber. Mais s'il pèche, c'est que certainement il a d'abord perdu la foi, s'est écarté de la parole et livré à l'incrédulité. Or, où est l'incrédulité, là sont aussi ses fruits : l'adultère, le meurtre, la haine, etc. ; c'est pourquoi, auparavant que le péché extérieur se commette, le plus grand péché, l'incrédulité, est déjà commis intérieurement. Aussi est-il bien vrai qu'il n'est de péché que l'incrédulité, qui est péché et commet le péché. Et s'il était possible d'ôter l'incrédulité d'avec la haine ou le péché, celui-ci cesserait d'être péché. Ainsi, de même que la foi seule est et accomplit toute justice, de même l'incrédulité seule est et commet tout péché [1]. »

« Nulle œuvre n'est si mauvaise qu'elle puisse damner l'homme, et nulle œuvre si bonne qu'elle le puisse sauver ; mais la foi seule nous sauve et l'incrédulité seule nous damne. Qu'un homme commette un adultère, ce n'est pas l'œuvre qui le damne, mais son adultère annonce que la foi l'a abandonné, et ceci seul le condamne : car il ne pouvait l'être autrement. Rien donc ne rend pieux et saint que la foi, et rien ne rend méchant que l'incrédulité [2]. »

Toutefois, Luther s'exprime sur ce point avec beaucoup de précaution : les pécheurs publics, manifestes et tout-à-fait éhontés, seront les seuls qui ne possèderont pas la foi ou l'auront perdue.

« La foi apportant la rémission des péchés, et Jésus-Christ étant venu pour ôter et anéantir le péché, il n'est pas possible que celui-là soit un chrétien et ait la foi, qui vit publiquement dans l'impénitence, se livrant à des péchés évidents et à ses mauvaises passions. Car, où il y a une vie aussi coupable, là il n'est point de repentance, et là où il n'y a pas de repentance, là il n'y a pas non plus de rémission des péchés, ni, par conséquent, rien de cette foi qui reçoit le pardon des péchés [3]. »

Mais, dans la plupart des cas, le premier péché mortel n'étant précédé d'aucun acte intérieur d'incrédulité, c'est-à-

[1] Éd. Walch. XIX, 343. — [2] L. c. XI, 1897. — [3] Éd. d'Iéna, 1598, VII, 185.

dire de rejet de la justice imputée de Jésus-Christ, dont l'homme puisse avoir la conscience, Luther du t admettre qu'on peut, même sans s'en apercevoir, retomber de la foi dans l'incrédulité, ou que la foi, d'abord de nature et d'opération divines, peut insensiblement se transformer en une foi purement naturelle et humaine, après quoi l'homme, dépouillé du trésor de la foi, est entraîné dans le péché par une irrésistible nécessité. Luther, il est vrai, n'a pas, que je sache, donné en aucun endroit de ses écrits une explication positive de ce fait ; mais ce fait est une conséquence irréfragable de sa doctrine, et c'eût été amoindrir, débiliter et compromettre singulièrement cette sécurité tant vantée, cette certitude infaillible de la foi, préconisée comme le plus grand avantage de son système, que de reconnaître et d'admettre comme point de doctrine que la foi peut être perdue par l'homme sans le concours de sa volonté et sans qu'il en ait conscience. Et il nous semble que c'est là justement le motif qui empêcha Luther d'être plus explicite sur ce point et d'aller plus au fond d'une question d'une pareille portée.

En revanche, nous voyons paraître, comme membre essentiel de l'ensemble de son système, une proposition que Luther faisait ressortir dès le début de sa carrière de réformateur. Cette proposition, c'est que : *l'incrédulité est le seul péché* ; que nul ne pèche tant qu'il a la foi, c'est-à-dire que rien de ce que fait celui qui a la foi ne lui sera imputé à péché.

« Jésus-Christ a arrangé et ordonné les choses de telle sorte, qu'il n'y ait plus qu'un seul péché, à savoir l'incrédulité, et de même, qu'il n'y ait plus aucune justice, si ce n'est la foi [1]. »

« Il n'est plus de péché dans le monde, hormis l'incrédulité; les autres péchés dans le monde sont les péchés de M. Simon. Quand mon petit Jeannot ou ma petite Madelon vont ch..r dans un coin [2], on rit comme si c'était bien fait. Et voilà comment

[1] Éd. de Leipzig, VII, 537.

[2] Nous demandons pardon à nos lecteurs de faire entendre à leurs oreilles un langage aussi trivial. Nous avons hésité d'abord si nous ne devions pas mitiger de pareilles expressions dont déjà nous avons rencontré des exemples. Mais nous nous sommes résigné à les laisser subsister dans toute leur crudité, de peur de nuire à l'*originalité* du Réformateur en retranchant des choses qui lui constituent une sorte de *couleur locale* assez singulière.

(*Note du Trad.*)

aussi notre foi fait que nos ordures ne puent pas devant Dieu. Somme toute, ne pas croire au Fils unique de Dieu, voilà ce qui seul est péché en ce monde, et qui seul fera juger le monde [1]. »

Ici nous voyons que c'était encore le caractère consolant de sa doctrine que Luther faisait valoir : cette sécurité, cette tranquillité avec laquelle on devait se mettre au-dessus de tous les symptômes d'une iniquité profondément enracinée, au-dessus de tous les reproches d'une conscience chargée, dans la ferme conviction que tous les péchés, quoique renouvelés sans cesse, ne remettent point en question l'état de grâce de l'homme; qu'il est, au contraire, en possession incontestable de la justice, et que tout ce qu'il fait, en sa qualité de créature agréable à Dieu, lui est également agréable.

Il nous faut ici, dans l'intérêt de l'ensemble, remettre sur le tapis quelques points déjà indiqués et les traiter avec plus de développement. Au nombre des moyens de consolation les plus efficaces de la doctrine de Luther, il faut ranger une méthode qu'il recommande très-fréquemment et qui consiste à considérer comme tentations de Satan tous les reproches de conscience, tous les sentiments de crainte et d'angoisse nés de la continuité de nos vices et de nos défauts, ou des péchés commis, et à les combattre, à les travailler, à les étouffer en luttant de toutes nos forces. Luther, en fait de conseils pour parvenir à ce but, était d'une fécondité singulière. Souvent encore il ne se donne pas même la peine de développer et d'établir par des raisonnements l'idée que tous les remords viennent du Malin : il admet la chose comme allant de soi, met sur la même ligne, comme ennemis principaux du chrétien, et la loi et Satan, ou désigne la loi comme l'arme redoutable dont le Démon se sert pour assaillir les hommes, et se répand alors en conseils sur la manière de combattre et de repousser le Diable, c'est-à-dire la voix de la conscience [2].

[1] Éd. Walch. XIII, 1480. — Voyez : *Réforme*, I, 251.

[2] Opp. lat. Ien. IV, 386, b. Cum Satan vexat conscientiam per legem,—tunc utile est se opponere Satanæ, et dicere : Quid ad te? tamen non peccavi tibi, sed Deo meo; non sum tuus peccator, quid igitur juris tibi in me est? Si igitur peccavi, et est vere peccatum, quod accusas (quia Satan nonnunquam vanis peccatis terret animas) Deo peccavi, qui est misericors et longanimus; non peccavi tibi, non legi, non conscientiæ, nulli homini, angelo nulli, sed soli Deo.

Cette recommandation pressante, répétée avec insistance, de ne point se laisser intimider par la loi et de ne pas se laisser troubler dans la foi en sa propre justice et sa propre sainteté, le conduisit naturellement à soutenir que chez celui qui possédait la foi, le péché est de peu d'importance, ou que le péché, commis par le fidèle, ne lui nuit pas, et qu'en général il n'est point question chez lui, qui est paré des mérites imputés de Jésus-Christ, de posséder une dignité propre et intérieure. « Le péché, dit-il, existe très-réellement » chez le juste; mais il ne nous est point imputé, et voilà » comment nos péchés ne sont pas des péchés [1]. »

Pour la même raison il soutenait encore que c'est chose coupable et impie que de peindre les saints, les Apôtres par exemple, comme exempts de péché. Car cet état de péché des hommes les plus éminents, des disciples et des envoyés immédiats de Jésus-Christ, est précisément, dit-il, la plus grande consolation de l'Église, consolation qu'il n'est pas permis de lui ravir [2].

« Jésus-Christ seul, dit-il encore, me rend juste, sans aucun concours de mes œuvres, et sans que mes péchés puissent l'empêcher [3]. »

« L'Evangile apporte la rémission des péchés ; où se trouve cette rémission, il n'y a rien à craindre, ni péché, ni damnation [4]. »

Deus autem non est diabolus, non est devorator aut carnifex, qualis tu es, qui terres et intentas mortem, sed est misericors super peccatores, est integer et incorruptus, pius et justus : tali Deo peccavi, non peccavi tyranno aut homicidæ. — *Et cette note marginale d'un ancien propriétaire du livre :* Consolatio longe dulcissima contra Satanæ et conscientiæ morsus.

[1] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 118 : Habemus semper regressum ad istum articulum, quod peccata nostra tecta sint, quodque Deus ea non velit nobis imputare, non quod peccatum non adsit, imo peccatum adest vere, et pii illud sentiunt, sed absconditum est et non imputatur nobis a Deo propter Christum, quem quia fide apprehendimus, oportet omnia peccata non esse peccata. — Definimus ergo, hunc esse Christianum, non qui non habet aut non sentit peccatum, sed cui illud a Deo propter fidem in Christum non imputatur.

[2] L. c. f. 445. Non solum igitur imprudenter, sed etiam impie fecerunt, qui excusarunt Paulum et alios sanctos non habere peccatum. Ista enim persuasione ex inscitia doctrinæ fidei nata, privarunt Ecclesiam maxima consolatione, aboleverunt remissionem peccatorum et Christum reddiderunt otiosum.

[3] L. c. f. 402, a. Christus solus me justificat contra opera mea mala et sine operibus meis bonis.

[4] Éd. Walch. vi, 2583.

« Tu diras donc : Que me parlez-vous de ma dignité ; que je sois digne ou indigne, je ne m'en inquiète nullement ; cela est loin de moi. Que dans ma conduite extérieure je sois indigne, soit : je sais bien que je suis impur et coupable. Mais au-dedans, je suis beau d'une parure étrangère ; là je suis entièrement saint et revêtu des plus beaux ornements [1]. »

« Les vrais saints sont ceux-là seulement qui ont du péché, mais à qui on ne l'impute pas à cause de leur foi dans le Fils de Dieu et par grâce. — Or, dès que tu portes ta vue sur cette imputation, oseras-tu dire que tu n'es pas saint ? Jésus-Christ n'aurait-il pas, à cause de cela, pris sur lui tes péchés ? — Que ta confiance ne soit pas si mince et si petite, mais pleine et entière, afin que tu croies avec certitude que tu es saint et enfant de Dieu, non à cause du mérite de ta chevelure dorée, ni à cause de tes bonnes œuvres, ni parce que tu es exempt de péché, mais de par le Fils de Dieu, qui s'est chargé de tes péchés et t'a orné de sa sainteté et de sa justice [2]. »

Luther ne dissimulait ni à ses adhérents ni à soi-même que sur ce point, comme sur tant d'autres, il s'écartait fort loin de la doctrine enseignée jusqu'alors par l'Église. Il s'attachait même à faire valoir cette opposition entre l'ancienne doctrine et la nouvelle, comme une des preuves les plus manifestes de la consolation et de la tranquillité que son système procurait aux hommes. C'était, disait-il, chez les théologiens catholiques, une prétention non moins insensée que dangereuse, que de recommander avec tant d'instance qu'on se purifie de ses péchés, et de représenter comme possible et nécessaire cette purification et cette sanctification perpétuelles. Il veut qu'on enseigne, au contraire, qu'alors même que le chrétien s'irriterait et murmurerait contre Dieu, cela ne nuit en rien à sa justice.

« Un chrétien est à la fois juste et pécheur, tour à tour aimant et invoquant Dieu, ou s'irritant et murmurant contre lui. Nul sophiste ne veut admettre cette vérité ; car ils ignorent et n'ont jamais éprouvé ce que ressent un chrétien. Voilà pourquoi ils ont forcé les gens à se mettre à la torture pour accomplir de bonnes œuvres, jusqu'à ce qu'ils ne sentissent plus absolument de péché en eux ; de la sorte, ils ont fait perdre l'esprit à quantité de gens, qui se donnaient beaucoup de peine et travaillaient de

[1] L. c. v, 629. — [2] L. c. vi, 2401.

toutes leurs forces, et même au-delà de leurs forces, à se débarrasser complètement de leurs péchés, sans pouvoir y parvenir. Aussi, grand nombre de ceux-là mêmes qui ont inventé et répandu cette doctrine impie, ont fini par tomber dans le désespoir, et il m'en serait certainement arrivé autant si notre Seigneur Jésus-Christ, par sa grâce, ne m'eût délivré d'une si dangereuse erreur [1]. »

Le passage suivant est également dirigé contre les théologiens catholiques, les sophistes, comme Luther se plaît à les qualifier, qui prétendent qu'en commettant des péchés graves on repousse et on expulse la grâce divine. On leur oppose la consolante doctrine de l'innocuité des péchés de celui qui a la foi.

« Quand les sophistes et les faux dévots font du bien, ils ont la grâce ; quand ils pèchent ou tombent, ou sentent le péché, la grâce tombe aussi ; ils la perdent et sont obligés de la chercher et de l'acquérir à nouveaux frais par leurs propres œuvres. Voilà tout ce qu'ils savent. — Voici comment il te faut, d'un esprit simple, concevoir le règne de la grâce : Dieu, par la promulgation de son Evangile, a bâti, au-dessus de nous qui avons la foi, un nouveau et vaste ciel, le ciel de la grâce, qui est infiniment plus vaste et plus beau que le ciel visible à nos yeux, et, avec cela, éternel, certain et impérissable. Or, quiconque est sous ce ciel ne peut ni pécher ni être dans le péché : car c'est un ciel de grâce, éternel et infini ; et bien qu'un homme pèche ou tombe, il ne tombe pas en dehors de ce ciel, à moins qu'il ne veuille point rester dessous, et préfère se plonger dans l'enfer avec le diable, comme font les incrédules [2]. »

La nature consolante de cette doctrine tenait principalement à ce que l'homme, pourvu qu'il fût sûr de sa foi, et c'est par là que dans ce système il faut commencer, était immédiatement certain de l'innocuité de tous les péchés, même de ceux qu'il commettrait encore chaque jour. Aussi ne doit-il pas se troubler s'il s'aperçoit qu'il continue à commettre toujours les mêmes péchés qu'il voit commettre par les incrédules ; car c'est là précisément l'avantage de celui qui a la foi, qu'on ne lui impute pas ces péchés.

« Les sophistes commettent une erreur funeste, alors qu'ils

[1] L. c. VIII, 2054. — [2] L. c. V, 1682.

distinguent entre les péchés *secundum substantiam facti*, c'est-à-dire, d'après les œuvres, pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, et non d'après la foi ou l'incrédulité de l'individu. Celui qui a la foi commet d'aussi grands péchés que celui qui ne l'a pas; mais ils lui sont pardonnés, ils ne lui sont point imputés; tandis qu'ils sont retenus et imputés à l'incrédule. Donc ce qui est pour l'incrédule un péché mortel, devient pour celui qui a la foi péché véniel. Non qu'il y ait différence entre les péchés par leur nature, ni que le péché du fidèle soit moindre et moins grave que celui de l'incrédule; mais parce qu'il y a différence entre les individus. Car le fidèle tient pour certain, en vertu de sa foi, que ses péchés lui sont remis pour l'amour de Jésus-Christ, attendu que Jésus-Christ s'est offert soi-même pour les péchés des hommes. Ainsi, quoique pécheur, il n'en reste pas moins un homme pieux, au lieu que l'incrédule demeure dans l'impiété. Voilà la vraie sagesse, la vraie consolation des fidèles, de savoir que, quoiqu'ils commettent des péchés, ceux-ci ne leur sont pas imputés à cause de leur foi en Jésus-Christ [1].»

« Chez ceux qui sont avec Jésus-Christ, bien qu'ils se dissipent, c'est-à-dire commettent des péchés et tombent, tout ce qu'ils font, souffrent, etc., est néanmoins salutaire et utile, très-bon, saint et divin [2]. »

Dans ce passage, on ne fait plus consister la vertu de la foi en ce qu'elle étouffe de plus en plus et anéantit le péché, mais en ce que, par elle, le péché n'est plus nuisible au fidèle.

« La foi est faite de telle sorte, que là où elle est nul péché ne saurait plus nuire. Un homme saint ou fidèle sent bien au-dedans de soi les infractions du péché; mais elles ne lui sont point imputées à cause de sa foi [3]. »

Toutes choses ainsi prenaient chez Luther un sens différent de celui qu'elles avaient naguère dans le langage des chrétiens. Il soutenait que l'abnégation recommandée par Jésus-Christ consiste à renier toute justice et toute sagesse propres, à n'attribuer la sagesse et la justice qu'à Jésus-Christ, et à se l'imputer [4]. De tout temps on avait considéré comme la tâche principale, comme le but le plus noble du chrétien, d'aspirer à la pureté du cœur. Luther, lui aussi, met un grand prix au bonheur de posséder un cœur pur de péché; mais,

[1] L. c. VIII, 2730. — [2] L. c. VII, 261. — [3] L. c. XII, 1828. — [4] Opp. lat. Iéna, IV, 360-61.

suivant lui, cette pureté ne consiste qu'en ce que l'homme, au lieu de considérer le péché comme une chose pratiquée par lui et qui l'intéresse, ne l'envisage que comme une chose imputée à Jésus-Christ, et, par celà même, devenue étrangère à l'homme. Il va même, sans scrupule, jusqu'à ajouter que c'est une manière criminelle et blasphématoire d'envisager le péché, que de le considérer comme existant dans notre propre cœur. L'homme, suivant lui, doit dire avec confiance : Mes péchés ne sont pas miens ; ils sont hors de moi en autrui, car ce sont les péchés de Jésus-Christ. Tout le christianisme ne serait autre chose que de se remémorer et de s'appliquer sans cesse cette idée : Tu n'as point de péché en toi, bien que tu aies péché ; mais tes péchés sont attachés à Jésus-Christ [1]. Le passage qu'on va lire a pour objet de faire voir comment on peut interpréter d'une manière bien consolante le sermon de la montagne, et comment il faut rabattre des conditions et des exigences que Jésus-Christ y exprime.

« Donc, on nous a enseigné qu'il faut nous faire un cœur pur, en en chassant les pensées impures. Voilà qui est bien dit et une bonne résolution ; mais il ne suffit pas de cela pour que nous en soyons débarrassés. Car l'expérience prouve que quand on en met une dehors, il en rentre dix, et quand on en chasse dix il en revient cent, de sorte que nous avons beau vouloir nettoyer et balayer, il nous est impossible de purifier notre cœur. Le sang et la chair débordent toujours, quelque peine qu'on se donne pour leur boucher toutes les issues. Voilà pourquoi saint Paul veut que le cœur soit tellement purifié, qu'on ne se fasse aucun scrupule ; c'est ainsi qu'il dit à Tite (chap. I) : *Toutes choses sont pures pour ceux qui sont purs*. Et Jésus-Christ dit (saint Matthieu, chap. V) : *Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.* Ainsi, avoir un cœur pur, ce n'est pas seulement n'avoir point de pensées impures ; mais c'est avoir la conscience éclairée et affermie par la parole de Dieu, de telle sorte qu'elle ne se souille plus à la loi. Il faut donc qu'un chrétien sache *qu'il ne peut lui nuire d'observer la loi ou non, de faire même ce qui est ailleurs défendu, ou d'omettre ce qui est ordonné ;* il n'y a point de péché en lui, car il ne peut en commettre, son cœur étant pur. Mais un cœur impur, au contraire, se souille et pèche en toutes choses, étant tout plein de la loi [2]. »

[1] L. c. III, 425. — [2] Éd. d'Iéna, II, 478.

Luther a fréquemment inculqué à ses adhérents que les péchés graves, commis avec la conscience du mal et du mépris de Dieu, sont seuls incompatibles avec la justice de l'homme devant Dieu et avec la certitude de son état de grâce, parce qu'il faut en conclure qu'au préalable il y a eu perte de la foi justifiante. Cependant, même dans ce cas, Luther trouvait encore moyen de sauver le caractère consolant de sa doctrine. Il représente comme de simples péchés par fragilité ceux-là mêmes qui généralement étaient considérés comme mortels, ou entraînant la perte de la grâce et de la justification; suivant lui, ces péchés ne sont nullement incompatibles avec la foi, parce que celui-là seul a perdu la foi qui persévère dans le mal et continue à pécher avec une entière sécurité et par une malice d'intention bien arrêtée, *ex destinata malitia.* L'adultère de David, l'assassinat d'Urie, si bien médité et si méthodiquement exécuté, ne sont, d'après la théorie de Luther, que de simples péchés par faiblesse [1]. Là-dessus, il tombe de nouveau sur les sophistes, c'est-à-dire les théologiens catholiques, avec sa virulence habituelle, les accusant d'avoir si fort exalté l'idée de la sainteté possible à l'homme et des vertus des saints, qu'ils ont précipité d'innombrables victimes dans le désespoir. D'après lui, au contraire, il faut enseigner avec insistance qu'un homme est saint tant qu'il ne pèche que par fragilité, et non par une méchanceté préméditée et bien résolue [2]. Or, par fragilité, on pouvait commettre même l'adultère et le meurtre.

Pour corroborer cette doctrine, Luther se plaît à montrer comment tous les péchés commis par les fidèles sont dérobés et cachés aux yeux de Dieu par le manteau de la justice de Jésus-Christ, et perdus comme une gouttelette d'eau dans le vaste océan de cette justice imputée à l'homme.

« Dieu ne peut voir aucun péché en nous, bien que nous en

[1] Comm. in Galat. ed. Irmischer, III, 31 : Quandoque etiam accidit, ut sancti labantur et desideria ipsius carnis perficiant. Sicut David grandi et horribili lapsu cecidit in adulterium, item auctor fuit cædis multorum, dum volebat, Uriam in acie perire. — Sed quamlibet illa peccata grandia sint, tamen non ex contemptu Dei et destinata malitia, sed ex infirmitate commissa sunt.

[2] L. c. p. 35. Quod omnes (sancti) æque non sunt firmi, sed multæ adhuc imbecillitates et offensiones cernuntur in plerisque, hoc nihil impedit eorum sanctitatem, modo non ex destnata malitia, sed ex imbecillitate peccent.

soyons pleins, et que même nous ne soyons que péché, au-dedans et en dehors, de corps et d'âme, du sommet de la tête à la plante des pieds; mais il ne voit que le pur et précieux sang de son Fils bien-aimé, notre Seigneur, dont nous sommes inondés. Car ce sang, c'est la robe d'or de la grâce dont nous sommes revêtus, et sous laquelle nous nous présentons devant Dieu, de manière qu'il ne peut ni ne veut nous considérer autrement que si nous étions son Bien-aimé Fils lui-même, tout plein de justice, de sainteté et d'innocence [1]. »

« Si nous ne conservons que cette seule parure, si nous nous enveloppons de la mort du Fils de Dieu, si nous nous couvrons et nous voilons de sa résurrection, et n'y renonçons jamais, notre justice sera tellement grande, que tous nos péchés, quels qu'en soient la nature et le nom, ne seront que comme une petite étincelle, tandis que notre justice sera comme une immense mer [2]. »

Tout cela une fois admis, Luther avait pleinement raison de considérer toute *appréhension de la conscience* comme une preuve que la grâce est perdue [3]. Car, pour atteindre sûrement son but, pour donner à l'homme une profonde sécurité, pour le rendre sourd à la voix de sa conscience, malgré le sentiment de ses péchés, malgré toute la fureur de ses appétits et de ses passions charnelles, Luther affirme et répète que la plus grande, la plus douce consolation est de pouvoir se dire: « Tu veux avoir une justice sensible? Tu veux sentir ta justice, comme tu sens ton péché? Cela ne sera pas! Mais il faut que ta justice l'emporte sur le sentiment du péché, bien qu'elle ne soit ni visible ni sensible, et que tu puisses seulement espérer qu'elle se manifestera en son temps [4]! »

Même alors qu'il a le plus vivement la conscience de ses fautes, et qu'il se sent entièrement livré à la tyrannie du péché, entièrement enchaîné dans ses liens, l'homme, ainsi que le prétend Luther, n'en doit pas moins se dire: « D'après mon sentiment, je suis entièrement rempli de péchés, je ne suis pas juste, mais pécheur. Néanmoins, je sais que je suis juste, car je crois en Jésus-Christ [5]. » — « Tu ne dois pas sen-

[1] Éd. Walch. VIII, 878. — [2] L. c. XII, 2643.

[3] Comm. in Galat. Francof. 1543, f. 13 : Si adest conscientiæ pavor, signum est, justitiam hanc ablatam, gratiam amissam esse e conspectu, et Christum obscuratum non videri.

[4] Comm. in Galat. éd. Irmischer, II, 312, ss. — [5] L. c. p. 318.

tir, dit Luther, mais croire que tu as la justice; et si tu ne crois pas que tu possèdes la justice, tu te rends coupable d'un affreux outrage et d'un blasphème envers Jésus-Christ[1]. »

Si donc l'homme se sent effrayé, intimidé par quelque parole de blâme ou de menace de Jésus-Christ, il ne doit l'attribuer, dit Luther, qu'à Satan seul, qui se sert des paroles du Christ pour jeter l'homme dans des angoisses tout-à-fait inutiles, et pour faire chanceler sa confiance dans l'infaillibilité du salut. Ainsi, selon lui, c'est Satan qui met devant les yeux de l'homme cette parole de Jésus-Christ : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous et serez damnés; » c'est lui qui nous salit et nous empoisonne de son venin la connaissance pure et certaine du Christ, et qui fait que, quoique nous croyions que Jésus-Christ est notre médiateur et notre sauveur, nous le regardons pourtant dans notre conscience comme un cruel et terrible tyran, comme un geôlier. De la sorte, induits en erreur par la ruse de l'ennemi du genre humain, nous perdons de vue l'image consolante de notre grand-prêtre et de notre médiateur Jésus-Christ[2].

Autant Luther s'appliquait à établir que la continuité du péché ne nuit point au fidèle, autant, d'un autre côté, il mettait de soin à rendre suspects et à déprécier le zèle pour les bonnes œuvres, les pratiques ascétiques, l'aspiration à la sainteté. A la vérité, lorsqu'il s'agissait de repousser des objections, ou de décliner la responsabilité des funestes conséquences morales de son système, dès-lors généralement observées et signalées, il avait coutume de présenter sa doctrine de façon à faire croire qu'il regardait la pratique active de l'amour de Dieu et du prochain, le zèle pour les bonnes œuvres, comme l'effet certain et naturel de la foi. Mais lui-même ne parvenait pas à se soustraire entièrement à l'idée qu'il est impossible de considérer les bonnes œuvres et toute la sanctification morale intérieure de l'homme comme une chose nulle et de nulle valeur devant Dieu, sans aucun rapport avec le salut des âmes, et de déployer en même temps,

[1] L. c. p. 319 : At non sentio me habere justitiam, aut saltem tenuiter sentio. Non sentire, sed credere debes te justitiam habere, et nisi credideris te esse justum, insigni contumelia et blasphemia afficis Christum.

[2] Éd. Walch. VIII, 1622.

d'un autre côté, un zèle ardent et durable dans l'accomplissement de la tâche la plus difficile.

Luther aime aussi à peindre comme deux domaines entièrement distincts, comme deux sphères sans point de contact aucun, la vie du chrétien et sa foi aux choses accomplies par Jésus-Christ. L'homme se trouve dans l'une de ces sphères, alors qu'il s'agit de sa valeur devant Dieu et de son salut; dans l'autre, quand il est question de devoirs, de conditions terrestres ou civiles. Le meilleur de l'art du chrétien est de savoir ce qu'est et fait Jésus-Christ. « Car tout cela (ce qu'on doit faire ou ne pas faire) appartient à une autre sphère, qui est la sagesse et la justice humaine; cela n'est que de cette vie, et quand nous y serons, nous trouverons assez de choses à faire ou à ne pas faire, et nous aurons recours aux juristes. Mais dans cette sphère-ci, où nous devons être chrétiens, et dans cette école, où nous apprenons à connaître Jésus-Christ, nous ne discuterons nullement touchant nous-mêmes, touchant ce que nous avons fait ou ce que nous n'avons pas fait, ni touchant ce que nous devons faire ou ne pas faire; mais nous nous appliquerons à ce qui doit faire la base de notre foi, nous sortirons de nous-mêmes pour nous enfermer dans cet article, et nous apprendrons ce que l'homme a fait pour nous [1]. »

« Mes œuvres, je les laisse ici-bas, avec la sagesse et la vie humaines, pour qu'elles ne se mêlent point à ma foi et à la confiance de mon cœur. Je possède au ciel un trésor bien plus grand, à savoir, Jésus-Christ, à qui je m'attache, ainsi qu'à ses œuvres, à sa justice, à sa sainteté, à sa sagesse; bref, je ne veux point entendre parler de mes œuvres, ni de celles d'aucun homme, lorsqu'il s'agit de ma foi; mais je ne crois qu'en Jésus-Christ; car ni moi, ni nul homme n'a souffert et n'est mort pour moi. Alors il faut ouvrir les yeux, et voir comment toutes nos œuvres sont perdues, et comment il faut que nous possédions celui qui nous donnera la confiance de nous présenter devant Dieu, et d'obtenir la grâce et le pardon de nos péchés. Voilà ce que ne peuvent nos papistes ni les autres sectes, ni tous ceux qui voudraient parmi nous se croire maîtres, ni non plus nous-mêmes, qui pourtant devrions le pouvoir et le voudrions bien [2]. »

[1] Éd. d'Iéna, 1578, VI, 69, b. — [2] L. c. f. 69, a.

Luther regarde comme un artifice de Satan cette pressante recommandation des bonnes œuvres. L'implication des bonnes œuvres dans la foi justifiante lui paraît la plus dangereuse des tentations, destinée à appeler sur son Église les plus graves périls.

« Je l'ai souvent dit et je le répète, il faut séparer la vie des saints d'avec la parole de Dieu qu'ils professent, comme la terre est séparée d'avec le ciel. Je ne saurais assez prêcher cela. Je parle ici des bonnes œuvres des saints, tels que saint Pierre et Marie, et non des œuvres de Jésus-Christ ou des anges. *Car le diable ne peut que prêcher des bonnes œuvres*, et quand nous serons trépassés, vous verrez quelle sera sa fureur contre l'Evangile, et c'est un tour dont vous ne vous apercevrez pas ni les prédicateurs non plus, si sages qu'ils soient. Toujours le diable vient parler d'œuvres. C'est pourquoi, séparez les œuvres ou la vie d'avec la parole, afin de n'être point égarés de la parole de Dieu vers les œuvres, ou vous êtes perdus [1]. »

Voilà pourquoi Luther affirme aussi que rien ne mène plus droit à l'enfer que la vie édifiante et la conduite pieuse.

« Il n'est scandale plus grand, plus dangereux, plus venimeux, que la bonne vie extérieure manifestée par les bonnes œuvres et une conduite pieuse. C'est la porte cochère et la grande route qui mènent à la damnation. Quelle horrible abomination d'incrédulité et de vie impie n'est pas cachée sous cette belle vie ! quel loup sous la toison ! quelle prostituée sous la couronne virginale [2]. »

Aussi Luther inculque-t-il avec force à ses lecteurs *combien il est dangereux de mener une vie sainte*. En général, il peint l'aspiration vers la sainteté, le désir des bonnes œuvres et des actes pieux, comme une incitation instinctive de la nature humaine totalement corrompue, qui espérerait y trouver la paix et la satisfaction de sa conscience, tandis que, selon la volonté de Dieu, la confiance dans la justice de Jésus-Christ procure seule cette paix. C'est à cette idée que se rattachaient les efforts de Luther pour rendre suspects aux Allemands ceux qui s'étaient distingués par une éminente sainteté. Leur vie, disait-il, était beaucoup plus pernicieuse

[1] Éd. Walch. III, 1193. — [2] L. c. XI, 349 et suiv.

que celle des impies, parce qu'ils enseignaient une doctrine humaine.

« Il faut que nous sachions que chacun d'entre nous porte dans son sein un gros moine. Nous voudrions bien tous avoir de ces œuvres précieuses dont nous puissions nous glorifier, disant : Voici ce que j'ai fait : j'ai payé mon Dieu en prières et en bonnes œuvres ; aussi vais-je d'autant plus jouir de la paix en ma conscience. Car moi aussi, lorsque j'ai vaqué aux devoirs de ma charge et m'en suis acquitté avec zèle, il m'arrive d'être plus content, plus joyeux que si je l'avais point fait. Ce contentement n'est pas sans doute mauvais en soi ; mais il n'est pas dans la foi, il n'est pas pur ; c'est une de ces joies qui tendent à capter et à égarer la conscience [1]. »

« Il a été dit que les saints se trompent souvent et causent du scandale par doctrines et par œuvres humaines. C'est pourquoi Dieu ne veut pas que nous regardions leur exemple, mais que nous ayons les yeux sur son Ecriture ; de là vient qu'il décrète souvent que les saints enseignent la doctrine humaine et les œuvres. D'un autre côté, il veut que souvent ce soient les mondains qui enseignent l'Ecriture pure et sans mélange ; et de la sorte il nous préserve de scandale de part et d'autre ; à gauche, du scandale de la méchante vie des mondains ; à droite, du scandale de la vie des saints, si pieuse en apparence. Car, si tu n'envisages la seule Ecriture, la vie des saints est dix fois plus pernicieuse, plus dangereuse et plus scandaleuse que celle des gens mondains, ceux-ci commettant des péchés graves et grossiers, faciles à reconnaître, au lieu que les saints ont dans leurs doctrines humaines un brillant subtil et attrayant qui, comme le dit Jésus-Christ, pourrait séduire et tromper même les élus [2]. »

« Les moines ont des œuvres bien grandes dont ils espèrent leur salut. Mais ils ne sont pas dans la bonne voie ; car nous devons dédaigner, mépriser, condamner nos œuvres, qui nous nuisent pour notre salut et devant le trône de Dieu. — L'Evangile est prêché pour abattre les hommes avec leurs œuvres ; de même que la foudre ruine beaucoup de choses en un clin d'œil, de même fait l'Evangile à l'endroit des hommes, mettant leurs œuvres et leurs actes à néant. — Gardez-vous donc par-dessus tout de vous confier en vos œuvres. Car le meurtre, le vol, la rapine, ne sont pas des péchés aussi grands que de vouloir pénétrer dans le ciel avec les œuvres. — Voilà la foi : c'est que je

[1] L. c. v, 620. — [2] L. c. xi, 455.

mette en Jésus-Christ toute la confiance de mon cœur, que je croie fermement en lui, que je le prie de me venir en aide, que je sois convaincu qu'il le veut, sans égard pour aucune œuvre, que je sois digne ou indigne, aimé de Dieu ou non. — Arrière donc toutes les œuvres! Elles n'y peuvent rien. Les œuvres sont ce qu'il y a de plus préjudiciable au salut, ainsi que je l'ai dit tout-à-l'heure; la foi est si pure et si dégoûtée, qu'elle ne veut pas des œuvres et ne les regarde point : elle veut être seule maîtresse [1]. »

Luther pense donc que, pour ce qui est de la justice devant Dieu, les grands pécheurs sont dans une meilleure situation que ceux qui se sont appliqués à se purifier et à se sanctifier et qui ont été zélés pour les bonnes œuvres, attendu que ceux-ci ne peuvent guère échapper au danger de mettre quelque confiance en leurs propres œuvres.

« Or, en se préoccupant des œuvres, l'âme, ou la conscience, ne fait autre chose que de s'exercer dans la méfiance envers Dieu, et plus elle fait d'efforts, plus elle se fortifie dans la méfiance envers Dieu et dans la confiance aux œuvres propres. Une prostituée publique n'en agit pas ainsi, parce que, vivant dans une infamie manifeste, elle a le cœur constamment blessé par le péché. Elle n'a non plus ni œuvres, ni mérites, en quoi elle puisse mettre sa confiance. Et pourtant, elle sera plus facilement sauvée encore qu'un saint; car le saint est empêché par ses œuvres d'avoir le désir de la grâce. Aussi, je tiens pour vrai ce proverbe allemand, que *du gibet il s'envole vers le ciel plus d'âmes que du cimetière*. Les premières, en effet, ne se sont point exercées à se méfier de la bonté de Jésus-Christ [2]. »

« Il ne faut donc point que tu perdes courage, bien que ta conscience tremble et se débatte dans le sentiment du péché; car *plus tu es infâme et souillé, plus Dieu est disposé à t'accorder la grâce* [3]. »

Une chose qui le choquait beaucoup, c'était qu'on parlât de héros chrétiens, de gens particulièrement saints dans l'Église. Dans l'esprit de son système il était, en effet, rationnel de conclure que là où la justice et la sainteté sont purement imputées, il ne peut être question d'un degré supérieur de sanctification, qui donnerait à certains individus particuliers

[1] Sermons inédits de Luther, publiés par Hœck, pp. 48, 52, 72 et ss.
[2] Ed. Walch. VI, 548. — [3] Ed. de Leipzig, XIV, 128.

une proéminence sur la masse des chrétiens. De même qu'il insistait sur ce que chaque chrétien, quelqu'empêché qu'il fût par le sentiment de son imperfection morale, se qualifiât néanmoins de saint et se mît hardiment au niveau de tout autre, de même il s'offensait de ce qu'on nommât *saints* les apôtres saint Pierre, saint Paul et d'autres, leur attribuant ainsi, par une sorte de privilége, une certaine sainteté propre et inhérente.

« Qu'aurait-on besoin d'une si grande miséricorde, si les hommes étaient par avance pieux, justes et saints ? Mais la miséricorde de Dieu étant si grande, il ne doit y avoir aucune sainteté chez les hommes. C'est donc une pure imagination, une parole vaine, de dire que les gens sont saints ; de même que ce serait une vaine imagination, une parole vide, de dire que Dieu est tombé dans le péché, ce qui est impossible et ne saurait jamais arriver. Il faut donc dépouiller cette vieille erreur et cette superstition d'appeler saints les apôtres Pierre et Paul, et de s'imaginer qu'ils ont été sans péché ; car ils furent pécheurs comme d'autres hommes : Dieu seul est saint. Mais nous et tous les fidèles, nous nous nommons saints de ce que Jésus-Christ s'est sanctifié pour nous et nous a fait don de sa sainteté, de sorte qu'il n'est aucune différence parmi nous autres hommes, étant tous ensemble pécheurs, et sanctifiés uniquement par Jésus-Christ [1]. »

« Le larron sur la croix, à la droite du Seigneur, est saint en Jésus-Christ, aussi bien que saint Pierre, et peu importe que saint Pierre et saint Paul aient fait des œuvres plus grandes que le larron, ou que toi et moi. Car nous sommes les uns et les autres pécheurs de notre nature, et avons besoin de la grâce et de la miséricorde de Dieu. Or, si quelques saints ont commis moins de péchés extérieurs et grossiers, ils ont néanmoins tous, y compris les Apôtres, ressenti souvent dans leur cœur la présomption, le dégoût, le désespoir, le reniement de Dieu, et telles autres fautes nées de la fragilité humaine, de sorte qu'on ne peut découvrir ni voir dans l'homme rien de saint, ni de bon [2]. »

« Tous ensemble nous sommes lavés de nos péchés par le sang de Jésus-Christ et mis en possession des dons célestes. Si donc il en est ainsi, et c'est chose certaine, nous sommes tout d'abord saints à l'égal de Marie et de tels autres saints,

[1] Éd. Walch. v, 724. — [2] L. c. pag. 725.

si grands qu'ils soient, pourvu que nous croyions uniquement en Jésus-Christ [1]. »

« Nous sommes tous saints, et anathème sur celui qui ne se qualifie de saint et ne se glorifie de l'être. Car, dès que tu crois à ces paroles du Christ : *Je monte auprès de mon Père*, tu es un saint aussi bien que saint Pierre et tous les autres. — Si donc tu ne dis pont : Je possède Jésus-Christ aussi bien que saint Pierre, et suis saint aussi bien que saint Pierre, tu es ingrat envers ton Seigneur Jésus-Christ [2]. »

« Le premier venu, le plus infime entre les chrétiens, je ne dois pas l'estimer moins que saint Pierre et tous les saints du ciel. Nul ne possède plus de grâce qu'aucun autre ; quelques-uns ont seulement un don plus riche et un trésor plus grand [3]. »

On conçoit que Luther n'en insistait que plus vivement sur la nécessité, pour tout homme qui a la foi selon son système, de se tenir pour saint et de se proclamer saint sans crainte, attendu que la justice, et par conséquent la sainteté de Jésus-Christ lui sont imputées en propre. C'est même, suivant Luther, un devoir rigoureusement obligatoire pour tout chrétien de se regarder soi-même comme saint. « Ce serait, » dit-il, une grande iniquité et un blasphème contre Dieu, » qu'un chrétien voulût nier qu'il fût saint [4]. » Il s'emporte contre les hypocrites du papisme et leur fausse humilité blasphématoire, qui ne veut point être sainte devant Dieu, mais pécheresse, et ne qualifie de saints que les morts [5].

« Nous ne devons pas douter, dit-il encore, que nous ne » soyons saints, pas plus que tu ne dois douter que tu sois » baptisé et que Jésus-Christ ait répandu son sang pour toi. »

« Etant baptisés, nous sommes aussi saints et justes en Jésus-Christ, qui a ôté de nous nos péchés, et nous a gratifiés, revêtus et parés de sa grâce. Qui donc craindra de se glorifier et de proclamer qu'il est saint et juste, mais, au lieu de cela, se plaint sans cesse de n'être qu'un pauvre pécheur ; celui-là fait comme s'il disait : Je ne crois pas que Jésus - Christ soit mort pour moi, ni que je sois baptisé, ni que le sang de Jésus-Christ m'ait purifié, ni qu'il puisse me purifier, et je ne crois pas non plus un mot de tout ce que l'Ecriture dit de Jé-

[1] L. c. XI, 3144.— [2] L. c. XII, 1803. — [3] L. c. III, 651. — [4] L. c. XII, 476. — [5] L. c. V, 1794.

sus-Christ. Quel Turc, quel Juif serait assez profondément mauvais pour penser ou dire de pareilles choses [1] ?»

« Il faut que nous sachions qu'il est deux sortes de sainteté. L'une est le Verbe, qui est la sainteté même. Mais ceux qui ont le Verbe, cette sainteté leur est imputée, et leur personne est tenue pour sainte, non à cause d'eux et de leurs œuvres, mais à cause du Verbe, qui sanctifie toute leur personne. Voilà pourquoi l'Eglise est appelée *sainte*, et nous aussi sommes appelés saints ; car nous avons une sainteté pure, non par nous-mêmes, mais une sainteté venue du Ciel. Et cette sainteté, il ne la faut dédaigner, ni avoir honte d'être appelé saint : car en ne nous glorifiant pas de cette sainteté, nous sommes coupables de violence et de révolte envers le vrai Dieu, qui nous sanctifie par sa parole. « Mais, dis-tu, je suis un pauvre pécheur. » — « Je sais bien, te répond Dieu, que tu es un pécheur, et si tu ne l'étais, je ne voudrais pas te sanctifier : tu n'aurais que faire du Verbe. Mais c'est parce que tu es un pécheur, que je te sanctifie. L'autre sainteté est une fausse sainteté, une sainteté d'œuvres [2].»

« Cette folle humilité, cette humilité fallacieuse et honteuse ne mérite point de louanges. Car, vouloir nier à cause de ses péchés qu'on soit saint, ce serait nier le sang du Christ et le baptême. — Je suis donc saint parce que je puis dire avec une foi exempte de doute et une conscience dégagée de crainte : Quoique je sois un pauvre pécheur, Jésus-Christ est saint avec son baptême, sa parole, son sacrement et le Saint-Esprit. Voilà la seule vraie sainteté qui nous est donnée par Dieu. De même que nous ne devons point nier que nous soyons baptisés et chrétiens, aussi peu nous devons nier et révoquer en doute que nous soyons saints. Et il serait bon de bien inculquer cela aux gens, et de les habituer à ne pas s'en effrayer, pour qu'il ne leur arrive pas ce qui m'arriva, comme à d'autres, embourbés comme moi dans la moinerie et l'incrédulité ; je fus épouvanté de ce qu'un homme dût sur cette terre se tenir pour saint, ou se faire appeler saint. — Ainsi, nous ne glorifions point notre propre sainteté, cette sainteté d'œuvres, tout empestée, mais son baptême (de Dieu), sa parole, sa grâce, son esprit que nous n'avons point de nous-mêmes, mais qui nous sont donnés par lui [3]. »

« Si je suis chrétien, il faut que je dise que je suis saint et chrétien, par la raison que lui (Jésus-Christ) est saint, et mourir sous ce nom ; et quoique ma conscience me reproche d'être

[1] L. c. pag. 1795. — [2] L. c. II, 572. — [3] L. c. VIII, 268 et ss.

un pécheur, il faut que je demeure dans la conviction que sa sainteté est plus grande que mon péché [1]. »

Assurément, ajoute Luther, il est difficile de croire ainsi, bien fermement, à sa propre sainteté. « Je m'y étudie toujours ; car c'est chose difficile qu'un pécheur dise : J'ai un » siége au ciel à côté de saint Pierre; mais pourtant il faut » louer et exalter cette sainteté [2]. » Mais, dit-il, pour être saint devant Dieu, l'art consiste à détourner entièrement la vue de sa propre vie et de sa propre conduite vis-à-vis des commandements [3].

« Toute la sainteté du chrétien est donc une sainteté purement d'imputation. »

« Quand on croit bien véritablement que la seule sainteté de Jésus-Christ compte devant Dieu, et qu'elle est notre sanctification, cette foi rend en effet sainte toute notre vie et nos œuvres, non à cause de leurs mérites, mais à cause de cette foi d'où elles découlent, et sans laquelle nulle vie, nulle œuvre n'est agréable à Dieu. De là tu peux juger et répondre, alors qu'on te demandera quel est l'état le plus saint de la vie sur cette terre : Cet état n'est autre chose que l'état ordinaire du chrétien, c'est-à-dire de ceux qui croient que Jésus-Christ seul est notre sainteté, et que par cette sainteté principale tout ce qui est en nous, notre conduite, nos actions, nos œuvres, est qualifié saint comme notre personne [4]. »

Et il ajoute que c'est une abominable imposture des pré-

[1] L. c. XI, 3054. — [2] Éd. d'Iéna, 1575, V, 320.

[3] Même parmi ses proches, à qui il inculquait avec ardeur cette ferme foi en leur sainteté propre, on avait beaucoup de peine à se défaire des anciennes idées (l'abomination papiste). « Le docteur Martin demanda à sa femme, si elle croyait en effet qu'elle fût sainte. Alors, s'étonnant fort, elle répondit : Comment serais-je sainte, puisque je suis une grande pécheresse ? A quoi le docteur Martin reprit : Voyez donc cette abomination papiste, comme elle a corrompu les cœurs, envahi et souillé tout le dedans des hommes jusqu'à la moëlle des os, de sorte qu'ils sont incapables de plus rien voir, que la piété et la sainteté extérieure et individuelle, que chacun possède à part soi. Puis, se tournant vers elle, il ajouta : Si tu crois que tu es baptisée et chrétienne, il faut croire aussi que tu es sainte; car, voilà la vertu du saint baptême, de changer et de métamorphoser les péchés, non qu'ils n'existent plus ou ne se fassent plus sentir, mais de telle sorte qu'ils ne damnent plus. » — « Or, la femme de M. Antoine L. ayant été interrogée, elle répondit : Qu'elle était sainte en tant qu'ayant la foi, mais pécheresse en tant que créature humaine. Alors le docteur Martin dit : Un chrétien est entièrement saint; car, si le diable emportait le pécheur, où serait le chrétien ?» (Ed. Walch. XXII, 848 et ss.)

[4] Éd. d'Iéna, 1578, VI, 199.

dicateurs papistes de ne jamais avoir parlé jusqu'alors au peuple de cette sienne sainteté.

Ainsi donc, suivant Luther, l'art d'arriver à la sainteté consiste à dire : « Si je ne suis pas pieux moi-même, *lui* (Jésus-Christ) est pieux ; si je ne suis pas saint, *lui* est saint ; si je ne suis pas serviteur de Dieu, *lui* est serviteur de Dieu ; si je ne suis pas exempt de crainte et de frayeur, *lui,* du moins, est libre de toute crainte, de toute inquiétude. Je veux donc m'élancer hors de moi en moi-même, me glorifiant d'être en Jésus-Christ et pieux par Jésus-Christ [1]. » Mais, en vérité, « nous y sommes tellement englués (même ceux qui sont chrétiens), qu'on cherche toujours quelque chose en soi-même, et que nous voudrions bien faire un peu nous-mêmes et arriver à la sainteté. Personne n'a le courage de s'attacher à la parole seule, et de se cacher dans la sainteté de Jésus-Christ [2]. »

Chacun donc n'est saint que d'une sainteté étrangère, extérieure, et ne peut ni ne doit en avoir une autre, ou s'efforcer d'en atteindre une autre ; car c'est là la vieille erreur que, quand on entend parler de sainteté, on ne regarde stupidement que de grandes et excellentes œuvres, et les saints qui sont au ciel, comme s'ils l'eussent gagné et mérité par eux-mêmes. Mais nous, nous disons que *les vrais saints de Jésus-Christ doivent être de bien gros pécheurs,* de ces saints qui n'ont pas vergogne de réciter le *Pater* et de dire : « Que ton nom soit sanctifié, etc., » confessant ainsi que le nom de Dieu n'est pas sanctifié en nous comme il le devrait, que son règne ne vient point, que sa volonté n'est point faite. Voilà pourquoi ils sont nommés saints, non qu'ils soient sans péché ou sanctifiés par des œuvres, mais, précisément au contraire, parce que, par eux-mêmes et avec toutes leurs œuvres, ils ne sont que pécheurs et damnés. Ils sont sanctifiés par la sainteté d'un autre, à savoir, de notre Seigneur Jésus-Christ, qui leur est donnée, et devient la leur par la foi, et qui est tellement puissante et efficace, qu'elle couvre et efface tous les péchés, toutes les impuretés demeurées dans la chair et le sang. Ainsi que je l'ai souvent dit, le

[1] Éd. Walch. XI, 3051. — [2] Éd. d'Iéna, VI, 199.

royaume du Christ n'est rien que pardon, qui ne s'occupe que de péchés, et efface, couvre et purifie tout le temps que nous vivons ici-bas [1]. »

Luther remerciait Dieu d'avoir rempli son ancien désir. Il avait, disait-il, souvent souhaité, étant moine, de voir un vrai saint; et maintenant il en voyait beaucoup, voire d'innombrables saints (de ceux qui s'imputaient la sainteté de Jésus-Christ [2], et que lui-même aussi était un de ces saints.

La certitude inébranlable de l'homme touchant sa justification propre et son état de grâce est le point pivotal de ce système. D'après les principes de ce système dut également se modifier *la doctrine des sacrements,* qui reçut en effet une forme nouvelle, aussi bien pour le nombre des sacrements que pour leur essence et leurs conséquences. Quant au nombre, Luther dut nécessairement rejeter et bannir de sa nouvelle Église tous les sacrements qui ne pouvaient être mis en rapport direct avec la justification, ou devenaient superflus et sans effet par la doctrine de l'imputation. Il ne resta donc que le baptême et la cène. Quant aux effets, Luther posa en principe que les sacrements étaient institués « pour garantir » fortement les mérites de Jésus-Christ, pour corroborer » notre foi, pour nous consoler, pour nous tranquilliser tou» chant le péché, la mort et l'enfer, » qu'ils devaient être, par conséquent, un gage réel, un appui matériel pour la certitude de la justification et pour les consolations qui découlent de cette certitude. Néanmoins Luther ne voulait pas qu'on proscrivît, comme le firent les réformateurs suisses, la doctrine catholique touchant la grâce attachée aux sacrements. Les passages suivants caractérisent parfaitement la manière de voir de Luther sur ces points.

« Devant Dieu, il nous suffirait de croire à l'Evangile; mais il veut que sur terre nous soyons disposés à secourir et à servir le prochain, et que nous confessions aux yeux du monde, par quelques signes extérieurs, la foi que nous avons dans le cœur; voilà pourquoi les sacrements du baptême et de la cène. Il faut donc que nous confessions l'Evangile par notre bouche, et qu'en-

[1] L. c.

[2] Comm. in Gal. Francof. 1543, f. 172, b. Sancti sunt sanctitate passiva, non activa.

suite nous recevions le sacrement comme un témoignage qui fasse savoir au monde que nous sommes chrétiens. De la sorte, je suis certain de jouir des grâces divines, et j'ai fait aussi ce qui est nécessaire devant le monde [1]. »

« Dieu, en envoyant sa parole, a toujours donné quelque signe extérieur qui la rendît plus efficace pour nous, afin que nos cœurs fussent fortifiés et ne doutassent ni ne chancelassent dans leur foi en cette parole. — Ainsi l'arc-en-ciel de Noé est pour nous tous un sceau, semblable à celui qu'un homme, après avoir écrit une lettre, y met pour confirmer et sceller son écriture. — C'est ainsi encore qu'il a sanctionné cette parole : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, » en instituant un signe extérieur, à savoir : le sacrement du baptême, et celui du pain et du vin, institué principalement pour servir, dans nos tentations, dans nos combats et sur le lit de mort, à nous fortifier dans la foi, à nous rappeler Dieu et ses promesses. Le baptême *n'est rien* qu'un signe extérieur, destiné à nous rappeler les promesses divines. Si on peut l'avoir, on fait bien de le prendre, car nul ne doit le dédaigner [2]. »

« Il n'y a rien sur la terre de plus efficace (que les sacrements), rien qui soit plus capable de verser de plus douces consolations dans les cœurs affligés et dans les consciences troublées. — L'usage n'est autre chose que de croire qu'il arrive réellement ce que les sacrements nous promettent par la parole de Dieu. C'est pourquoi, dans ce sacrement (l'eucharistie), il est nécessaire que non-seulement on envisage les trois images en Jésus-Christ, et qu'on chasse et laisse choir les trois images opposées (péché, mort et enfer), mais qu'on y voie aussi un signe certain, qui nous confirme que cela nous est donné [3]. »

« De tout cela, je conclus que ceux pour qui la messe est instituée et qui communient dignement, sont ceux-là qui ont des consciences attristées, affligées, troublées, égarées et inquiètes. Car la parole de Dieu promettant la rémission des péchés dans ce sacrement, celui que tourmentent les remords du péché ou la tentation du péché, celui-là s'en approche sans danger. Le testament du Christ est le seul remède aux péchés passés, présents et futurs, pourvu qu'on y soit attaché avec une foi ferme et exempte de doute, et que l'on croie que tout nous est donné, comme le dit ce testament, par grâce et en pur don [4]. »

[1] Éd. Walch. XI, 837. — [2] L. c. pag. 1290. — [3] L. c. X, 2309.
[4] L. c. XIX, 64.

« Pour que le cœur ne doute point de cette promesse (que le sang de Jésus-Christ a été répandu pour la rémission de nos péchés), tout homme qui prend part à la cène reçoit l'assurance que ses péchés sont expiés, afin qu'il croie d'autant plus fermement que le corps et le sang de Jésus-Christ ont été donnés pour lui. Et c'est là le vrai chemin qui mène à la rémission des péchés [1]. »

Plus tard, alors que Luther, dans sa polémique contre Carlstadt et Zwingli, retint et fit prévaloir la présence réelle du corps et du sang de notre Seigneur dans la cène, il n'en conserva pas moins l'idée que le principal objet de l'Eucharistie est de corroborer la certitude de la grâce, de la confirmer et de la sceller extérieurement. Il enseigna dès-lors que c'était précisément par la communication du corps et du sang de Jésus-Christ que la rémission des péchés était dispensée et appliquée aux hommes. Ou bien encore on enseignait, comme dans les articles de Smalkalde, que le péché était pardonné de plusieurs manières : « Premièrement, par la parole orale, prêchant le pardon des péchés dans le monde entier, ce qui est la fonction propre de l'Évangile ; secondement, par le baptême ; troisièmement, par le saint sacrement de l'autel ; quatrièmement, par le pouvoir des clefs, ainsi que *per mutuum colloquium et consolationem fratrum.* »

[1] L. c. VI, 2332.

LUTHER

ET SA DOCTRINE SUR LA JUSTIFICATION DANS LEUR RAPPORT AVEC LA SAINTE-ÉCRITURE.

I. Sa traduction de la Bible. — II. Ses Gloses marginales. — III. Ses Commentaires.

I. TRADUCTION DE LA BIBLE.

Encouragé par la faveur sans exemple et par les applaudissements universels qui accueillirent en Allemagne les premiers écrits de Luther, celui-ci crut sans peine qu'il lui serait permis de donner à sa traduction de la Bible une forme telle que sa doctrine sur la Justification en reçût, au moins aux yeux de la masse des lecteurs superficiels, une sorte de consécration biblique. Luther connaissait à merveille la génération contemporaine : il savait que parmi des milliers de gens approuvant et professant ses doctrines, pas un ne se donnerait la peine de soumettre la nouvelle traduction de la Bible à un examen critique et de la collationner avec le texte original : il savait que, tout au contraire, les prédicateurs de son parti, dans tous leurs sermons et leurs catéchèses, s'attacheraient de préférence et exclusivement à sa traduction, et ne citeraient au peuple aucun texte biblique que sous le vêtement qu'il lui avait donné. Le succès répondit complètement à ces prévisions.

Luther comprit parfaitement que, dans le Nouveau Testament en général et dans les Épîtres aux Romains et aux Galates en particulier, il fallait avant tout habituer le lecteur à comprendre, dans un sens favorable au nouveau système, les passages sur lesquels ce système s'appuyait. Il pensait qu'ensuite le lecteur, dominé par ces idées une fois imprimées dans son esprit, écarterait à coups de commentaires les contradictions que tant de passages opposent aux doctrines lu-

thériennes, ou ne les remarquerait pas. Luther s'explique sur ce point dans sa préface à l'Epître aux Romains.

« D'abord, il faut que nous possédions la langue, et que nous sachions ce que saint Paul entend par ces mots : Loi, péché, grâce, foi, justice, chair, esprit, etc. ; sinon, il ne sert de rien de lire. — Sans cette intelligence des mots (tels que Luther les avait expliqués), tu ne comprendras jamais ni cette Epître de saint Paul, ni aucun livre de l'Ecriture. Garde-toi donc de tous les docteurs, quels qu'ils soient, qui emploient ces mots dans un sens différent, quand ce seraient des Origène, des Ambroise, des Augustin, des Jérôme et autres semblables, ou même de plus grands[1]. »

Ce fut d'après ce plan qu'il traita, dans sa traduction, les passages où il est question de la loi et de la justice. Il tirait surtout un merveilleux parti des mots exclusifs et restrictifs *que*, *seul* et *seulement*[2], en les interpolant où il lui convenait. Ainsi dans l'Epître aux Romains, IV, 15, au lieu de ces mots : « La loi produit la colère, » il met : « La loi n'engendre *que* la colère. » De même, *Rom.* III, 20, il traduit : « La loi ne produit *que* la connaissance du péché[3]. » Le passage suivant, où Luther a résumé les traits fondamentaux de son système, fait comprendre de quelle importance ce mot « *que* » était pour sa doctrine.

« Les commandements n'ont été institués que pour y faire voir à l'homme son impuissance pour le bien, et pour qu'il apprenne à désespérer de lui-même ; aussi ont-ils nom *Ancien Testament* ; et c'est dans l'Ancien Testament qu'il les faut reléguer. Ainsi, ce commandement : « Tu n'auras point de mauvais désirs, » prouve que nous sommes tous ensemble des pécheurs ; nul homme, qu'il fasse ce qu'il voudra, ne peut être exempt de mauvais désirs, et cela doit lui apprendre à désespérer de soi, à chercher secours ailleurs contre ces mauvais désirs, et à accomplir par un autre le commandement qu'il ne peut observer par

[1] Éd. Walch. XIV, 109, 117. — Dans le latin il ajoutait encore : (Opp. lat. Wittenb. V, 96.) Quicumque tandem sint scriptores, qui has voces aliter usurpant, nihil te moveat auctoritas hominum, sed tanquam pestem fuge omnes.

[2] En allemand *Nur*, que, seulement, *Allein*, seul, seule, seulement. (*Note du Trad.*)

[3] Dans ce passage (Rom. III, 20) le mot *que* se trouve dans toutes les éditions de la traduction de Luther, de 1522 à 1529. Dans celles qui furent publiées à partir de 1530, on le fit disparaître.

lui-même. Il en est de même des autres commandements ; il nous est impossible de les tenir. Lors donc que l'homme, par tous les commandements de Dieu, a compris et senti son impuissance, et qu'il commence à s'inquiéter comment il satisfera au commandement, car il faut qu'il y satisfasse ou soit damné, alors seulement il est bien humilié et bien anéanti à ses propres yeux, et ne trouve en soi rien qui puisse le justifier. Alors vient l'autre parole, la promesse divine, qui dit : « Veux-tu remplir tous les commandements, veux-tu te défaire de toutes tes convoitises, de tous tes péchés, comme les commandements le demandent et l'exigent, crois en Jésus-Christ, en qui je te promets toute grâce, toute justice, toute paix, toute délivrance. Si tu crois, tu possèdes ; si tu ne crois pas, tu n'as rien. Car ce qui t'est impossible avec toutes les œuvres de la loi, nombreuses et pourtant inutiles, devient facile et court par la foi. J'ai résumé et rassemblé brièvement en la foi toutes choses, afin que celui qui a la foi ait ces choses et soit sauvé. Qui ne l'a pas n'aura rien. » De la sorte, les promesses de Dieu donnent ce que les commandements demandent, et accomplissent ce que les commandements exigent, afin que tout soit de Dieu, commandements et accomplissement. Lui seul commande ; lui seul aussi accomplit [1]. »

Condensé en quelques mots, ce système est celui-ci : Dieu a donné à l'homme des commandements que celui-ci, même avec le secours de la grâce, est absolument incapable d'observer, mais qui lui servent à acquérir la connaissance de son impuissance. Il faut donc qu'un autre accomplisse la loi à la place de l'homme, et que l'homme s'applique, s'approprie par la foi cet accomplissement de la loi par autrui.

On connaît l'interpolation du *que* dans le passage de *Rom.* III, 28. « Nous concluons donc que l'homme *n*'est justifié *que* par la foi *seule*, sans les œuvres de la loi. » Cette interpolation a pour motif la manière dont Luther entendait les œuvres de la loi, parmi lesquelles il comprenait aussi les œuvres de la charité, ou tout ce qui est de la volonté de Dieu ou de l'action de la grâce dans l'homme, à l'exception de la foi seulement. En vertu de la traduction de Luther, celui-ci ferait donc dire à l'Apôtre que la foi seule justifie et sauve, à l'exclusion absolue de toutes œuvres, même de celles opérées par la

[1] Éd. Walch. XIX, 1212 et ss.

grâce. Cette altération du texte lui ayant été relevée et blâmée, il répondit (dans une lettre à Link, en 1530).

« Si votre nouveau papiste veut vous ennuyer à propos du mot *sola*, répondez-lui prestement : Le docteur Martin Luther le veut ainsi et dit : Papiste et âne, c'est même chose : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* Car nous ne voulons être les écoliers ni les disciples des papistes, mais leurs maîtres et leurs juges ; nous aussi nous voulons, une fois à notre tour, nous pavaner et faire les braves avec ces imbéciles ; et de même que Paul se glorifie vis-à-vis de ses saints insensés, de même moi aussi je veux me glorifier vis-à-vis de ces ânes. Ils sont docteurs ? Moi aussi. Ils sont savants ? Moi aussi. Ils sont prédicateurs ? Moi aussi. Ils sont théologiens ? Moi aussi. Ils sont exercés aux disputes ? Moi aussi. Ils sont philosophes ? Moi aussi. Ils sont dialecticiens ? Moi aussi. Ils ont lu ? Moi aussi. Ils écrivent des livres ? Moi aussi. Et je me targuerai de quelque chose de plus : je sais commenter des psaumes et des prophètes ; et ils ne le peuvent pas ! Je sais traduire, et ils ne le peuvent pas ! Je sais lire la sainte Ecriture, et ils ne le peuvent pas ! Et pour finir : Je connais leur propre dialectique et leur philosophie mieux qu'eux-mêmes tous ensemble, et je sais, de plus, que pas un d'entre eux n'entend Aristote. Et je veux qu'on me berne, si un seul d'entre eux tous comprend un proémion ou un chapitre d'Aristote [1]. »

Après avoir essayé, ensuite, de démontrer que ce *seule* est dans le sens du texte de saint Paul, il termine en disant : « Je regrette de n'avoir pas mis encore *aucun, aucune,* sans *aucune* œuvre d'*aucune* loi, ce qui dirait la chose nettement et clairement. Aussi je veux que cela reste dans mon Nouveau Testament, et dussent tous ces ânes de papistes en devenir fous, ils ne l'en feront pas sortir [2]. »

Le traducteur ne recule même pas devant une falsification évidente du texte dans le passage, capital par son importance dogmatique, de l'Epître aux Rom. III, 25, 26. Ces paroles de l'Apôtre : εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, Luther l'a traduit deux fois de suite par : *Afin de montrer la justice qui compte devant lui,* au lieu de mettre : « pour faire paraître (pour manifester) sa justice. » Ici, il est question de la manifestation de la justice de Dieu, comme qualité morale, par et en

[1] L. c. XXI, 314 et ss. — [2] L. c. pag. 327.

Jésus-Christ, justice qui se révèle de la manière la plus éclatante en ce que non-seulement elle fait grâce au pécheur en vertu de l'œuvre expiatoire du Christ, mais le transforme, le renouvelle, c'est-à-dire, le rend véritablement et intérieurement juste. Cette insistance sur l'idée morale de la justice de Dieu, avait été de tout temps, dans l'Epître aux Romains, une pierre d'achoppement pour Luther, ainsi qu'il le rapporte lui-même dans la préface du tome premier de ses œuvres :

« J'en voulais beaucoup à ces mots : *Justice de Dieu,* ne sachant autre chose, selon l'usage et l'habitude de tous les docteurs, que de les prendre dans le sens philosophique, et d'entendre par là cette justice, par laquelle Dieu est juste en lui-même, fait et opère ce qui est juste, et punit les pécheurs et les infidèles, ce qu'on appelle justice essentielle (*formalem*) ou réelle (*activam*). Or, voici dans quel état j'étais. Bien que je vécusse en saint et irréprochable moine, je ne m'en reconnaissais pas moins un grand pécheur devant Dieu, avec une conscience inquiète et tourmentée, n'osant croire que je pourrais trouver grâce devant Dieu par mes œuvres satisfactoires et mes mérites. Je n'aimais donc nullement ce Dieu juste et irrité, qui punit le péché, mais je le haïssais et (qu'on ne voie pas en ceci un blasphème) je ressentais contre lui une secrète colère. Est-ce qu'il ne suffit pas à Dieu, me disais-je souvent, de nous charger, nous misérables pécheurs, déjà condamnés à la mort éternelle par le péché originel, de toutes les douleurs, de toutes les afflictions de cette vie, outre les terreurs et les menaces de la loi? Faut-il encore que, par son Evangile, il vienne augmenter ces douleurs et ces misères, et que, par la prédication et la voix de cet Evangile, il nous avertisse et nous menace derechef de son redoutable courroux ? Alors, il arrivait souvent qu'une vive colère agitait ma conscience troublée ; mais pourtant, je m'attachais à méditer encore mon bien aimé saint Paul, cherchant ce qu'il voulait dire en cet endroit, et désirant avec une extrême ardeur de le deviner. »

Il raconte ensuite comment, par de longues réflexions et par la grâce divine, il découvrit enfin que l'Apôtre avait en vue, dans ce passage, une *justice passive*, c'est-à-dire, non pas la justice propre de Dieu, mais cette autre justice qui, consistant dans la satisfaction de la loi par Jésus-Christ à la place de l'homme, est offerte à celui-ci pour couvrir ses péchés, et qu'il retient et s'applique par la foi. Dans ce sens donc,

Luther traduisait toujours : *justice qui compte devant Dieu*[1], au lieu de « justice de Dieu. »

Cette interprétation cependant ne lui suffisait pas encore. Il était encore gêné par les paroles du ℣ 26 : « Afin qu'il soit juste, et qu'il justifie celui qui a la foi en Jésus. » Ce passage explique précisément en quoi consiste cette manifestation de la justice divine, ou de quelle manière elle a lieu, à savoir : de même que le soleil non-seulement a la chaleur en lui-même, mais échauffe tout ce qui est sous son influence, de même Dieu non-seulement est juste en lui-même, mais il est aussi la source abondante de la justice humaine ; ou bien, ainsi qu'il est juste lui-même, ainsi il justifie aussi les autres, leur donnant, par conséquent, une justice réelle et intérieure, analogue, comme qualité, à la nature de sa propre justice.

Cette parole de l'Apôtre était un écueil où se fût brisé tout le système de Luther, qui était basé précisément sur une opposition absolue entre la manière dont Dieu est juste, et la manière dont l'homme est juste (par la justification), à savoir, par l'imputation d'une justice étrangère et extérieure. Voilà pourquoi Luther interpola, dans sa traduction, le mot *seul*, faisant dire à l'Apôtre : « Afin que lui *seul* (Dieu) soit juste et justifie, etc. » Le lecteur devait déduire de ce passage que la justice de l'homme, justice extérieure et qui ne lui est qu'imputée, n'a aucune affinité avec la justice réelle de Dieu.

Dans l'Épître aux Romains, ch. III, ℣. 23, l'Apôtre dit : « Tous ont péché, » parlant du passé, parce que celui qui déjà est justifié par la grâce, n'est plus actuellement un pécheur, mais qu'il l'était autrefois, l'état de péché, ou de l'homme qui qui est hors de la grâce divine, étant opposé ici à l'état de justice. Mais Luther, mettant le présent à la place du passé, traduisit : « Tous sont pécheurs, » afin de prêter ainsi à l'Apôtre sa doctrine sur la permanence du péché, qui resterait, selon lui, dans l'homme, mais serait couvert par la grâce justifiante.

La doctrine de Luther sur l'imputation ne pouvait non plus s'accommoder des passages de l'Écriture où des individus

[1] *Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt*, Justitia quæ valet ante Deum.

isolés sont représentés comme justes, et pour cette raison aimés de Dieu, et où il leur est attribué, non pas une justice imputée, mais une véritable justice intérieure et personnelle. Luther usa de divers procédés pour masquer ces passages dans sa traduction. Souvent il mit, au lieu du mot *juste*, le mot *pieux*, qu'il interprétait ensuite à sa guise. « Cet exem-» ple (du juste Abel) parle et prêche dans le monde entier et » fait connaître que tous nous ne devenons pieux que par la » seule foi ; » plus loin il ajoute, en parlant de Caïn : « Si tu » n'es point pieux, c'est-à-dire, si tu n'as la foi, tout ce qui » est en toi, tout ce que tu fais est péché[1]. »

Or, par la foi, Luther entendait cette confiance qui ne fait que s'imputer la justice opérée de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'il traduisit, I Moïse, ch. VI, ℣. 9 : « Noé fut un homme *pieux* et sans défauts, et mena une vie sainte en son temps, » au lieu de « Noé fut un homme *juste*, et parfait parmi les générations de son temps, et marcha avec Dieu. » C'est ainsi encore qu'il traduisit par *pieux* le mot δίκαιος, dans ces passages de saint Marc, ch. VI, ℣. 20; saint Luc, ch. I, ℣. 6; ch. II, ℣. 25; ch. XXIII, ℣. 50; saint Matthieu, ch. I, ℣. 19; Act. des Apôtres, ch. X, ℣. 22. Dans le livre de Job, ch. XXII, ℣. 3, le texte hébreu dit : « Penses-tu que le Tout-Puissant reçoive quelque plaisir, si tu es *juste?* » Mais Luther traduisit ainsi : « Penses-tu qu'il soit agréable à Dieu que *tu te fasses si pieux?* » Dans l'Apocalypse, ch. XXII, ℣. 11, il faudrait, pour traduire le sens du texte grec : « Que celui qui est juste soit justifié encore (δικαιωθήτω ἔτι) ; mais Luther, qui ne connaissait qu'une justice extérieure, imputée à l'homme et devenant sa justice propre au moment de l'imputation, Luther qui ne voulait admettre aucun accroissement de cette justice, attendu que, étant la justice propre de Jésus-Christ, elle n'était susceptible ni de décroître ni de s'accroître, et ne pouvait être que subitement et complètement imputée à l'homme, Luther traduisit : « Que celui qui est *pieux* soit *toujours pieux*. »

Ayant enseigné que les rôles étaient échangés entre Jésus-Christ et le pécheur, Luther, pour mettre sa traduction à l'unisson de cette doctrine, mit dans l'Épître aux Romains,

[1] L. c. III, 158, 161.

ch. VIII, ℣. 3 : « Il a condamné le péché dans la chair, *par le péché,* » c'est-à-dire au sens de Luther [1], en devenant lui-même pécheur, traduction contraire au sens grammaticalement littéral (περὶ ἁμαρτίας) aussi bien qu'au sens général de l'ensemble. Luther, dans sa traduction du passage de l'Épître aux Romains, ch. VIII, ℣. 3, 4, était guidé par un double intérêt dogmatique. D'abord il voulait se créer là un point d'appui pour cette doctrine de son invention, que Jésus-Christ était venu pour accomplir à notre place la loi morale, et que cet accomplissement de la loi, nous n'aurions plus qu'à nous l'imputer. Ensuite, il était pour lui d'un intérêt extrême de rendre possible, par sa traduction, une interprétation nouvelle du verset quatrième. Ce verset, en effet, contient le contraire de deux dogmes principaux du luthéranisme : il y est dit : 1° Que la justice de la loi peut réellement être accomplie par l'homme, tandis que tout le système protestant est précisément fondé sur l'impossibilité d'accomplir ainsi la justice exigée par la loi ; 2° que le but de la mission de Jésus-Christ et de son œuvre de rédemption est précisément de rendre l'homme apte à cet accomplissement de la loi, ou de le sanctifier, ce qui met à néant la doctrine de la justice imputée et tout ce qui en est la conséquence. Luther se tira d'embarras en intercalant au troisième verset les mots de « (Dieu) *l'a fait,* » à l'aide desquels ce passage voudrait dire que Dieu se chargea d'accomplir lui-même ce que ne pouvait accomplir la loi, c'est-à-dire l'homme placé sous l'empire de la loi : ainsi, Jésus-Christ serait venu pour accomplir la loi de la manière la plus complète, et cet accomplissement nous étant imputé, devrait nous procurer la justification : ce serait ainsi que l'entendrait l'Apôtre, alors qu'il indique, comme objet de la mission de Jésus-Christ, que les exigences ou les prescriptions (δικαίωμα) de la loi fussent accomplies en nous [2]. De la sorte, il devenait possible, en conformité du système protestant, de substituer à l'accomplissement de la loi *en nous*, allégué par saint Paul, un accomplissement de la loi *pour nous*, et de mettre au service de la nouvelle doctrine, non, il est vrai, sans violenter le texte par une interprétation forcée, un des

[1] Ed. de Leipzig, XIV, 475, b.

[2] Voy., par exemple, pour ce passage, *Calovii Bibl. illustr.*

passages les plus significatifs de toute la Bible, un passage qui déclare que l'objet de la rédemption de Jésus-Christ est la sanctification de l'homme, aussi bien que son pardon, son rachat, non-seulement du châtiment encouru par le péché, mais aussi sa délivrance du péché lui-même.

Quant aux passages où la justice est attribuée à *celui qui a la foi,* Luther les arrangea dans sa traduction de telle manière que la foi parût être la condition unique et exclusive de la justification, et qu'ils fissent supposer au lecteur que tout le procédé de la justification de l'homme par Dieu ne consiste que dans le simple acte de l'imputation des mérites de Jésus-Christ par la foi. C'est ainsi qu'il traduit, Rom., ch. x, ℣. 4 : « Car Jésus-Christ est la fin de la loi ; *qui croit en lui est sauvé.* » Au lieu que le texte porte : « Car Jésus-Christ est la fin de la loi, pour la justification de tous ceux qui croient en lui. »

Une des altérations les plus frappantes est celle que Luther se permit dans le passage des Actes des Apôtres, ch. xiii, ℣. 38, 39, où il préféra même un véritable non-sens au sens fourni par l'accentuation simple et facile du texte grec. Il est vrai que ce passage est d'une importance décisive pour la question de savoir ce que saint Paul a voulu entendre par la loi et par les œuvres de la loi, qu'il exclut de la justification.

Luther partait de cette assertion, que l'Apôtre avait argumenté non-seulement contre l'autorité de la loi mosaïque, mais contre celle de la loi morale en général, qu'il avait voulu exclure de la justification et de la sanctification toutes les œuvres ordonnées en général par la loi, même les œuvres intérieures de foi et de charité, attendu que la loi commandait à l'homme des choses impossibles et ne pouvait (ni avec ni sans la grâce) être accomplie. Saint Paul, au contraire, affirme et prouve que personne ne peut arriver à la justification par la loi mosaïque, parce qu'elle n'offre aucune justification, et il enseigne, dans son discours aux Juifs (Apôt. xiii), premièrement, que par Jésus-Christ il nous est offert une rémission de péchés, à savoir, une rémission spirituelle qui ne se trouve point dans la loi ; et, secondement, que cette rémission s'étend à tous les péchés, même à ceux pour lesquels la

loi de Moïse ne prescrivait pas même une purification ou une expiation charnelle extérieure. Dans ce discours, comme dans les Épîtres aux Romains et aux Galates, saint Paul s'efforce de faire renoncer les Juifs à cette illusion qui leur fait chercher une justification dans la loi de Moïse. L'auteur de l'Épître aux Hébreux s'y sert aussi de ce même argument tiré de l'impuissance de la loi. Pour dissimuler ce qui le gêne, pour effacer la contradiction flagrante de ce passage avec la théorie de Luther touchant la loi de saint Paul, le réformateur a séparé et scindé de force ce qui, quant à la lettre comme quant à la pensée, ne forme qu'une seule phrase, et dénaturé le sens à l'aide de ce procédé, ainsi que d'une traduction incorrecte. Tandis que dans le texte grec il y a : « Sachez donc, hommes et frères, que par lui vous est annoncée la rémission des péchés, et que toutes les choses dont vous n'avez pu être justifiés dans la loi de Moïse, *quiconque a la foi en est justifié par lui* (*Jésus-Christ*), » Luther a mis dans sa traduction : « Sachez donc, chers frères, que par lui vous est annoncé le pardon des péchés, et de toutes les choses par lesquelles vous ne pouviez être justifiés dans la loi de Moïse. *Quiconque croit en lui est juste.* » Ici le verset trente-huitième ne présente pas même de sens, à moins qu'on ne supplée le mot *délivrance;* mais, en même temps, le traducteur a atteint son but, en ce que l'Apôtre semble ainsi annoncer l'affranchissement de tout ce qui, dans l'état de l'ancienne alliance, ne conduisait pas à la justification, partant, de la loi en général, selon l'idée favorite de Luther. Et enfin, cette assertion, que l'homme est justifié par la foi sans autre condition, se retrouve encore une fois, comme dans la traduction de l'Épître aux Romains, ch. X, ỷ. 4, posée en manière d'axiôme.

Dans un autre passage, I Cor., ch. I, ỷ. 30, Luther a traduit ces mots : « Christus Jésus, qui *est devenu* (ἐγενήθη) notre sagesse devant Dieu et notre justice, » de la manière suivante : « Qui, par Dieu, *a été fait* notre sagesse et notre justice. » Luther, et après lui les théologiens de son école, interprétèrent ces paroles, ainsi traduites, en ce sens que Dieu nous imputerait à justice les choses accomplies par Jésus-Christ. Or, celui qui lisait dans l'Écriture que Jésus-Christ est devenu notre sagesse et notre justice, comprenait aisément que

Jésus-Christ est pour nous une source de véritable lumière et de justification, ou, en d'autres termes, qu'il est devenu notre sagesse et notre justice de la même manière qu'il est, selon ses expressions, notre résurrection et notre vie. Mais celui qui, instruit dans la doctrine de l'imputation, lisait, au lieu de cela, que Jésus-Christ *est fait* notre justice par Dieu, trouvait aussitôt confirmé dans ces paroles, que Jésus-Christ, par une disposition spéciale de Dieu, par une condition également *faite,* a opéré une justice qui nous est seulement imputée comme si nous l'avions opérée nous-mêmes.

Dans l'Épît. aux Philipp., ch. III, ỳ. 9, l'Apôtre parle de « la justice qui vient de Dieu et suit la foi » ou qui est obtenue par la foi. Luther traduit : « *La justice, qui est imputée par Dieu à la foi*, traduction que contredisent toutes les paroles précédentes et subséquentes de l'Apôtre. Car saint Paul dit bien que la foi est imputée à justice, parce que l'homme ne peut devenir véritablement et intérieurement juste que par la foi en Jésus-Christ et avec cette foi ; mais de là à dire que la justice (à savoir, d'après Luther, la justice du Christ) est imputée à la foi, il y a loin.

Il était d'une grande importance pour le nouveau système de pouvoir produire des textes bibliques, où serait recommandée cette certitude, cette sécurité de l'esprit qui devait, en opposition avec « la sainteté et la justice des œuvres, » être le plus beau fruit de l'imputation par la foi. Voilà pourquoi Luther, traduisant ce passage si connu du Ps. LI, ỳ. 12, écrivit : « Crée en moi, ô Dieu, un cœur pur, et donne-moi un nouvel esprit *sûr,* » tandis que le texte hébreu porte : « Forme en moi un esprit de force ! » Il s'est, du reste, expliqué lui-même sur son intention : « Par ces mots : Donne-moi un es-
» prit sûr, il rejette toute fausse sainteté, toute justice des
» œuvres, qui laisse le cœur dans l'impureté et ne peut ja-
» mais produire un esprit sûr. Car un moine, dût-il, pendant
» de longues années, s'appliquer avec tout le zèle possible à
» observer sa règle, et eût-il fait tout ce qu'il lui est ordonné
» de faire et d'observer, ne saurait néanmoins avoir cet es-
» prit sûr [1]. » C'est dans le même intérêt qu'il traduit, Prov.

[1] Ed. Walch. v, 851.

ch. XVI, ℣. 2 : « A chacun ses voies semblent pures; mais le Seigneur *seul rend* le cœur *sûr*, » tandis que le texte hébreu porte : « Mais le Seigneur pèse les esprits. »

De même que Luther a fait de la justice de Dieu une justice » qui compte devant Dieu, » de même il s'efforce de faire consister l'idée de la sainteté dans l'idée d'une simple imputation ou d'une valeur conventionnelle. Aussi, II Moïse, ch. XXII, ℣. 31, au lieu de : « Vous me serez saints, » il traduisit : « Vous serez saints *devant* moi. » Dans l'Évangile selon saint Luc, ch. I, ℣. 75, au lieu de : « Dans la sainteté et la justice (marchant) devant sa face (en sa présence) toute notre vie, » il mit : « Dans la sainteté et la justice qui lui est agréable. »

Enseignant que l'homme pèche même dans ses meilleures œuvres, que dans les pensées et les mouvements de sa volonté il ne peut jamais être sans péché, et que, par conséquent, il ne peut y avoir, à proprement parler, aucune pureté de cœur, Luther devait se heurter aux passages qui recommandent d'aspirer à cette pureté, ou en vantent les avantages, ou bien en font mention comme d'une chose accessible aux efforts de l'homme et se rencontrant chez des personnages pieux. Voilà pourquoi, à ces paroles du Ps. LXXIII, ℣. 1, « Dieu est la consolation d'Israël, de ceux qui ont un cœur pur, » Luther ajoute cette glose marginale : « Un cœur pur est celui qui s'attache uniquement à la pure parole de Dieu. » Dans le Ps. XXIV, ℣. 4, il a conservé, à la vérité, l'expression de *cœur pur ;* mais il a changé les paroles qui la suivent immédiatement. Tandis que dans l'hébreu il y a : « Qui n'attache point son cœur aux choses vaines, » Luther a traduit : « Qui n'a pas le désir des vaines doctrines, » afin que cette addition déterminât et limitât la pureté de cœur que demande le psalmiste.

Un texte dont Luther aimait particulièrement à faire usage, après, toutefois, l'avoir façonné dans sa traduction selon les vues et les besoins de sa polémique, c'est celui de l'Ép. aux Coloss., ch. II, ℣. 18. Saint Paul y met les fidèles en garde contre les erreurs de certains gnostiques judaïsants, qui recommandaient d'adorer des puissances surnaturelles, démons ou anges, et interdisaient l'usage de la chair et du vin, à la façon des gnostiques, comme souillant l'homme ou l'empê-

chant de se purifier de la matière souillée de péché. Luther élague de ce texte le « culte des anges » (θρησκεία τῶν ἀγγέλων), et y substitue « *spiritualité des anges,* » entendant par ces mots une aspiration contemplative et ascétique vers une pureté et une abstinence à l'instar des anges. Lorsque, dans sa polémique, il cite ce passage, il omet encore le plus souvent les anges, ou met « spiritualité angélique, » pour désigner ce dont l'Apôtre, suivant lui, voulait garantir les fidèles [1].

Enfin, Luther traduisit aussi quelques passages conformément à son opinion sur le sommeil des âmes. Rejetant, en raison de sa doctrine de l'imputation, l'état intermédiaire de purification après la mort, comme une imposture introduite dans l'Église par Satan, et ne voulant admettre non plus que les âmes peuvent arriver immédiatement à la félicité éternelle, afin de couper court à l'intervention des saints et à leur invocation par l'homme, Luther conçut la singulière idée que les âmes des hommes, après leur mort et jusqu'au jour du jugement, demeurent dans un état où elles n'ont aucune conscience d'elles-mêmes, et qui serait analogue au sommeil du corps [2]. « Nous savons, dit-il, que les âmes ne sortent pas » ainsi tout-à-coup du corps, de manière à tomber dans le » péril, le tourment, l'angoisse et l'enfer ; mais qu'il leur est » préparé une chambre à coucher, où elles dorment et re- » posent en paix [3]. » — « Néanmoins elle vit, nonobstant » qu'elle soit appesantie par le sommeil, de telle sorte qu'elle » ne puisse exercer son action et son pouvoir [4]. »

Ce fut pour cette raison que Luther traduisit, I Cor., ch. XV, ỳ. 20 : « Jésus-Christ est devenu les prémices de ceux qui *dorment,* » au lieu de : « Jésus-Christ est devenu les prémices de ceux qui *se sont endormis* (sont morts). » Cette traduction donnerait même à entendre que Jésus-Christ lui-même se

[1] Par exemple, dans l'éd. Walch. XII, 22, où il fait mention de l'illustre Gerson, l'accusant de s'être aussi laissé tromper à la superstitieuse spiritualité angélique. Ensuite, l. c. IV, 508; puis encore, éd. de Leipzig, X, 126, où il affirme que l'Apôtre a décrit dans le passage cité la future moinerie.

[2] Lutheri epp. ed. Aurifaber, II, 44, b. De animabus tuis non satis habeo, quod tibi respondeam. Proclive mihi est concedere tecum in eam sententiam, justorum animas dormire, ac usque ad judicii diem nescire ubi sint. In quam sententiam me trahit verbum Scripturæ : Dormiunt cum patribus suis.

[3] Ed. de Leipzig, II, 399. — [4] L. c. III, 232.

trouve au nombre des dormants. Dans l'Évangile selon saint Jean, ch. XI, ỳ. 13, où le texte grec dit : « περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου, » Luther a traduit : « Mais ils s'imaginaient qu'il parlait du sommeil *corporel*, » afin de permettre au lecteur d'en tirer cette déduction que la mort est, par conséquent, un sommeil spirituel, ou que l'âme dort après la mort.

II. LES GLOSES MARGINALES.

A sa traduction, Luther ajouta, comme auxiliaires, ses gloses marginales qui furent toujours réimprimées dans la plupart des éditions de sa Bible. Elles étaient destinées à servir de guide au lecteur dans son voyage à travers la Sainte-Écriture, à ramener sans cesse son esprit aux idées fondamentales du système luthérien, et à l'habituer à retrouver ces idées, même sous l'enveloppe d'un sens littéral différent ou d'un texte contradictoire. Il comptait que la plupart des gens, lorsque la glose se serait bien identifiée dans leur mémoire avec le texte, verraient réellement tout ce qu'il y a dans la Bible sous le jour du nouveau système, et prendraient le parti de considérer ce dernier comme l'expression la plus pure de la doctrine biblique.

Pour le but historique que nous poursuivons ici, il suffit de prendre, parmi la masse des gloses marginales, quelques exemples propres à faire voir de quelle manière Luther savait, même avec des passages bien étrangers à son objet, se forger des armes pour attaquer « la doctrine des œuvres » et « les faiseurs d'œuvres, » et pour recommander la foi, qui consiste dans la confiance dans l'état de grâce personnel, et qui rend tout le reste superflu.

A ces paroles du Ps. V, ỳ. 10 : « Car dans leur bouche (des impies) il n'y a rien de vrai » (suivant la traduction de Luther, rien de *sûr*), il ajoute cette glose : « C'est-à-dire que leur doctrine ne fait que des consciences inquiètes et troublées, vu qu'ils ne prêchent que les œuvres et non la grâce de Dieu. » S'il est dit au Ps. XVI, ỳ. 4, en parlant des idolâtres : « Je ne fais point leurs aspersions de sang, et leur nom ne passe point sur mes lèvres, » la glose explique cela ainsi :

« C'est-à-dire, je ne veux point prêcher et enseigner comme eux, qui ne visent qu'aux œuvres ; mais j'enseignerai la foi qui vient de Dieu. »

Ce passage de I Moïse, ch. VIII, ℣. 21 : « Les pensées du cœur de l'homme sont portées au mal dès sa jeunesse » énonçait aux yeux des théologiens, jusqu'à Luther, le dogme du péché originel et de la concupiscence. Mais cela ne suffit point au réformateur, et il rattacha à ces paroles, sous forme de glose, tout son dogme de la permanence et de l'invincibilité du péché dans l'homme, de l'impossibilité d'observer la loi, et de la corruption de toute bonne œuvre par le péché.

« Ces paroles », dit la glose en question, « s'appliquent au doute envers Dieu et à tous les mauvais penchants de l'homme, lesquels sont la racine de toutes les méchantes œuvres qui suivent. Or, la sagesse humaine ne comprend point que ce venin, inné en nous depuis la chute d'Adam et d'Eve, est péché et contraire à Dieu. Et nul homme, dans cette nature détériorée, ne peut observer la loi de Dieu sans aucun péché. Dieu nous révèle cela, afin que nous reconnaissions notre misère, et que nous sachions que nous devenons justes et agréables à Dieu, non par notre propre pureté, mais par la foi, attendu que le Fils de Dieu est le médiateur qui couvre nos plaies. »

La glose ajoutée à Rom., ch. VIII, ℣. 1, prononce d'une manière plus énergique encore la domination permanente du péché et l'impuissance de l'esprit dans la lutte contre cette domination. L'Apôtre dit : « Il n'est donc maintenant rien de condamnable en ceux qui sont en Jésus-Christ ; » mais Luther glose ainsi : Bien que *le péché sévisse encore dans la chair*, ce-
» pendant il ne damne point, parce que l'esprit est juste et
» lutte contre lui. Là où n'est point l'esprit, la loi est trans-
» gressée et violée par la chair, et ne saurait servir de rien
» à l'homme, si ce n'est à le mener au péché et à la mort.
» C'est pourquoi Dieu a envoyé son Fils et l'a chargé de nos
» péchés, et nous a aidés de cette manière, par son esprit, à
» accomplir la loi. »

Une autre glose, saint Matthieu, ch. XXVI, ℣. 10, était destinée à venir en aide à cette doctrine de Luther, que l'homme, certain de sa foi, est certain aussi de ses bonnes œuvres, vu que celles-ci naissent de la foi spontanément et par une né-

cessité physique, et que celui qui a la foi fait constamment le bien, sans même s'en apercevoir. Jésus-Christ, reprenant ses disciples qui avaient blâmé Madeleine d'avoir répandu du parfum sur la tête du Sauveur, leur dit : « Elle a fait envers moi une bonne œuvre ; » Luther ajoute à ces paroles la glose suivante : « On voit bien par ceci que la foi seule rend l'œuvre » bonne; car la raison commune eût condamné cette œuvre, » comme le firent les Apôtres eux-mêmes. *Car les œuvres que » l'on fait sans savoir combien elles sont bonnes, sont les meil- » leures œuvres.* »

Il n'y eut pas jusqu'au passage de I Samuel, ch. XXI, ℣. 5, dont il ne se servît pour donner une autorité biblique à cette doctrine. David dit à Ahimélec que ses compagnons sont purs et saints, s'étant gardés des femmes depuis trois jours, et peuvent, par conséquent, manger des pains de proposition ; or, Luther, dans une glose, explique cela ainsi : « *Quand la personne est sainte, tout ce qu'on mange, boit, fait ou omet, est saint.* »

Jésus-Christ, dans l'Évangile selon saint Matthieu, ch. III, ℣. 15, dit, en parlant de son baptême dans le Jourdain : « Ainsi il nous convient d'accomplir toute justice. » A ces paroles, Luther attache une glose, où il fait voir comment l'homme aussi peut accomplir tout ce qui est juste, et même très-facilement et commodément. « Toute justice, » dit-il, « est accomplie, si nous renonçons à toute justice, à tout » honneur venus de nous-mêmes, de sorte que nous regar- » dions Dieu seul comme celui qui est juste et qui justifie » ceux qui ont la foi. » Et, pour rendre complètes les consolations que fournit cette doctrine, il enseigne, dans une autre glose, Évangile selon saint Jean, ch. XIV, ℣. 31, que Jésus-Christ a accompli à notre place la loi ou la volonté divine, et que nous n'avons qu'à nous imputer cet accomplissement de la loi. Jésus-Christ ayant dit : « Afin que le monde connaisse que j'aime mon Père, et que je fais ce que mon Père m'a commandé, » la glose ajoute : « Le monde doit connaître que Jésus-Christ seul fait *pour nous* la volonté de son Père. » Le corollaire de cette doctrine, à savoir, qu'en vertu de cette imputation, celui qui a la foi est élevé au-dessus de toutes les lois divines, est également le sujet d'une glose. Dans l'Évan-

gile selon saint Matthieu, ch. XII, ℣. 8, on lit : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat même, » et la glose ajoute : « Celui qui croit en Jésus-Christ est au-dessus de toutes les lois, et la loi ne l'accuse point. »

L'exclusion de la charité ou des œuvres, de toute coopération à la justification et à la sanctification de l'homme, est surtout inculquée dans les gloses qui accompagnent les Actes des Apôtres et l'Épître aux Romains. Saint Paul (Act., ch. II, ℣. 38), annonçant aux Juifs que la pénitence et le baptême sont des conditions du salut, la glose interprète ainsi ces paroles : « Voyez, ces gens-là deviennent pieux par la parole, sans œuvres, et sont obligés d'expier leur sainteté antérieure. » Si le même apôtre (Actes, IV, 12) déclare qu'aucun autre nom n'a été donné, par qui nous puissions être sauvés, que le nom de Jésus, la glose en tire cette déduction : « Voilà qui s'appelle complètement supprimer la justice des œuvres. » Au verset 39 du chapitre XIII du même livre, où d'ailleurs, dans l'intérêt du système, le texte a été altéré déjà dans la traduction, Luther, pour rendre sa traduction encore plus efficace, ajoute : « La foi en Jésus-Christ justifie sans aucune œuvre. » Enfin, lorsque saint Paul, Actes, ch. XVI, ℣. 31, dit au geôlier de Philippes que la foi en Notre Seigneur Jésus-Christ est une condition du salut, le réformateur s'empresse d'écrire en marge : « Ainsi cet homme est également justifié par la foi, sans œuvres ni loi. »

Dans l'Épître aux Romains, ch. III, ℣. 31, saint Paul proteste contre l'injustice de ceux qui le soupçonnaient de vouloir, par sa doctrine sur la foi, dépouiller la loi ancienne de son importance et de son autorité : « Loin de nous cette idée, » dit-il, « nous établissons au contraire la loi. » La glose jointe à ce passage donne à entendre que cet établissement de la loi consiste en ce que celui qui croit s'impute l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ, et se trouve ainsi dispensé de l'accomplir lui-même : « La foi accomplit toutes les lois ; mais les œuvres n'en accomplissent pas une syllabe. » Au ch. XI, ℣. 32 de la même Épître, saint Paul affirme qu'il avait plu à Dieu, pour l'économie générale de l'œuvre du salut, de laisser pendant quelque temps tous les peuples, le peuple hébreu aussi bien que les Gentils, dans l'infidélité et

le péché, afin de leur faire ensuite miséricorde; mais de ce qui n'est indiqué ici que comme un état temporaire, précurseur de l'état chrétien, le glossateur en fait une règle universelle et permanente, d'après laquelle le chrétien lui-même ne peut jamais arriver à une véritable justice, et qui, au contraire, une fois pour toutes, condamne toute justice humaine. « Remarquez bien cette *parole capitale*, » dit la glose, « qui condamne toute œuvre, toute justice humaine, » et qui n'exalte que la seule justice de Dieu qu'il faut obte- » nir par la foi. »

Dans l'Epître aux Galates, ch. II, ℣. 17, l'Apôtre soutient, contre le sentiment de saint Pierre, que c'était faire de Jésus-Christ le ministre du péché, que de considérer comme péché la fréquentation des incirconcis, conforme cependant à la doctrine de Jésus. Mais la glose de Luther extrait de ce passage toute la doctrine touchant l'efficacité exclusive de la foi, et affirme que ce serait blasphémer et renier Jésus-Christ que d'attribuer à la charité et à ses œuvres la moindre coopération à la sainteté et au salut des hommes :

« Celui qui veut se sanctifier par les œuvres, agit comme si Jésus-Christ, par son ministère, sa mission, sa prédication et sa passion, faisait d'abord de nous des pécheurs, qui ont à être sanctifiés par la loi. C'est là renier, crucifier, blasphémer le Christ, et réédifier le péché qu'avait auparavant détruit la prédication de la foi. »

L'exhortation de l'Apôtre à Timothée (II Tim., ch. II, ℣. 15), de bien dispenser (ὀρθοτομεῖν) la parole de vérité (ce que Luther traduit par « bien *diviser* la parole de vérité), » fournit au glossateur une occasion d'abriter sous le texte biblique sa doctrine principale et favorite, touchant l'opposition entre la loi et l'Evangile : suivant lui, saint Paul exhorte Timothée « à » ne point confondre *la loi* avec *l'Evangile*, mais à chasser la » loi, à la repousser contre les hommes grossiers, les endur- » cis et les méchants, et à consoler, avec l'Evangile, les ti- » mides, les affligés et les gens pieux. »

Nous avons déjà fait voir comment Luther, dans sa traduction, s'efforçait, soit d'effacer la *pureté de cœur* si fréquemment recommandée et exigée dans l'Ecriture, soit à lui substituer une signification tout-à-fait particulière, et que

jusqu'alors personne n'y avait aperçue. Il en fait autant dans ses gloses. Au Psaume LI, ℣. 12 (qu'il traduit : Crée en moi, ô Dieu, un esprit nouveau et sûr), il ajoute cette glose : « A savoir, un esprit qui, *dans la foi, est exempt de doute et sûr des choses*, et qui ne se laisse égarer ni ébranler par les erreurs, les idées, les doctrines, etc., à l'instar des présomptueux et des sceptiques. » Au Psaume LXXIII, ℣. 1 : Dieu est la consolation d'Israël, de ceux qui ont un cœur pur, » on lit cette autre glose : « Qui ont un cœur pur, un cœur qui s'attache uniquement et purement à la parole de Dieu. »

III. EXÉGÈSE DE LUTHER.

Luther, envisagé comme éxégète, est un des phénomènes les plus remarquables, et peut-être aussi des plus énigmatiques du domaine de la psychologie religieuse. D'une part, nous voyons cet homme se fonder sur son interprétation de la Sainte-Ecriture pour se croire autorisé et appelé à créer une Eglise nouvelle en face de l'ancienne Eglise : nous le voyons, la Bible à la main, reprocher cent fois à ses antagonistes d'être incapables de se soustraire à l'évidence de la vérité biblique mise en lumière par lui, et les appeler des coupables volontairement endurcis contre le Saint-Esprit, des impies incorrigibles, qui reconnaissaient parfaitement la pureté de sa doctrine, et cependant la combattaient. Et d'un autre côté, nous voyons ce même homme partir toujours de cette supposition, qu'il faut d'abord s'être formé une certaine idée de l'œuvre de Jésus-Christ et de la manière dont l'homme s'approprie cette œuvre de rédemption, pour ensuite, à l'aide de cette idée ou par analogie, interpréter même les passages contradictoires de la Bible, et la rendre conforme à la nouvelle doctrine, soit par des interpolations, soit par la supposition de quelque catachrèse, même dans les endroits où le sens littéral favoriserait le système opposé (le système catholique). Considérer Luther sous ce double aspect, n'est-ce pas jeter un regard révélateur dans les profondeurs intimes du laboratoire où s'agitait cette puissante intelligence ?

Sa première et suprême règle herméneutique était que tout, dans la Bible, doit être interprété pour Jésus-Christ, de

sorte que tout tende à glorifier Jésus-Christ, à étendre son action, et à amoindrir, à anéantir, au contraire, toute action humaine. Car, suivant son opinion, tout ce qu'on attribue à l'homme ou à son activité, tout ce qu'on exige ou attend d'elle, on le retranche par cela même à Jésus-Christ, tandis que, plus on glorifie Jésus-Christ et son œuvre, plus on doit nécessairement faire ressortir la complète nullité morale, la totale impuissance de l'homme. Qu'en conséquence, si l'on agite la question de savoir comment l'homme sera justifié devant Dieu et de quelle manière il sera sauvé, il faut absolument rejeter toute idée que l'homme puisse et doive, en vertu de la grâce qui lui fut méritée par Jésus-Christ, arriver à une justice intérieure et bonne devant Dieu : car ce serait amoindrir la gloire de Jésus-Christ, qui veut seul être tout. Qu'il faut, au contraire, enseigner que Jésus-Christ a déjà accompli par lui-même toute la justice dont l'homme a besoin, et que celui-ci n'a qu'à paraître devant Dieu, revêtu de cette justice par imputation. Il est d'avis encore qu'on se garde bien aussi d'attribuer à l'homme, dans l'œuvre de la grâce, aucune coopération de sa volonté : car ce serait également amoindrir l'œuvre de Jésus-Christ; qu'enfin il faut faire dépendre l'obtention du salut uniquement de la foi, c'est-à-dire de l'application et de l'imputation de la justice de Jésus-Christ, et nullement de l'accomplissement des commandements de Dieu par l'homme, ou de ses bonnes œuvres. C'est selon cette règle, à en croire Luther, que toute l'Ecriture doit être interprétée. Si donc un texte biblique semble attribuer quelque chose à l'homme, ou exiger quelque chose de l'action de sa volonté, on doit, ou bien ne point prendre ces passages au pied de la lettre, attendu que le devoir n'implique nullement le pouvoir, et que ces sortes d'exigences n'ont pour but que de convaincre l'homme de sa complète impuissance; ou bien il faut entendre de l'œuvre faite pour nous par Jésus-Christ, de l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ en notre place, ce qui s'y dit des devoirs de l'homme et semble, selon le sens littéral, demandé à l'homme lui-même [1]. De ceci, Luther concluait que, si les adversaires (les Catholiques)

[1] Opp. lat. Wittenb. I, 387.

veulent faire valoir l'Ecriture contre Jésus-Christ, il faut opposer Jésus-Christ à l'Ecriture; et que si l'un ou l'autre, Jésus ou la loi, doit être sacrifié, il faut glorifier et exalter Jésus-Christ aux dépens de la loi [1].

Ici cependant, il ne s'agit que d'examiner le rapport entre l'exégèse de Luther et sa théorie de la justification. Il y eut des époques dans sa vie, où l'antagonisme entre la foi et les œuvres préoccupait et dominait tellement son esprit, que la Bible tout entière ne lui semblait écrite que pour rendre évident et pour inculquer ce dogme. Le premier meurtre déjà, selon l'opinion soutenue par Luther, fut commis parce que Abel se contentait de la foi, au lieu que Caïn se fatiguait à faire des œuvres [2]. Bien que l'Écriture contienne une multitude de passages où est énoncé précisément ce que Luther détestait, à savoir la justice des œuvres ou leur coopération dans la justification, Luther imagina un facile expédient. Il conseilla de répondre à tous ces passages, où la justice des œuvres semble être établie, en mettant toujours devant le mot *foi*, comme l'Apôtre l'a fait dans l'Epître aux Hébreux, et d'appliquer ensuite à la foi tout ce qui est attribué aux œuvres. Si, par exemple, Jésus dit : « Faites des aumônes, et toutes choses seront pures pour vous, » il faut interpréter ainsi : « Faites des aumônes dans la *foi* et tout sera pur pour vous » (non par les aumônes, mais par la foi) [3].

Cependant, Luther avait encore en réserve d'autres expédients, alors qu'il s'agissait de répondre aux nombreux textes bibliques qui contredisaient son système. Un de ces expédients consistait à alléguer qu'au temps de Jésus-Christ et

[1] Ed. Walch. VIII, 2140.

[2] Ceci (que la grâce et l'œuvre, la foi et la loi ne peuvent se concilier ni se souffrir l'un l'autre), c'est la véritable et pure doctrine, la prédication de vérité. Là où elle se produit, ne manquent jamais de se produire à côté les hérésies et les sectes. De là vient que, dès l'origine du monde, s'est toujours produite l'hérésie capitale, celle qu'on appelle des pélagiens, l'hérésie du libre arbitre et du mérite des œuvres, qui de tout temps s'est mêlée à la vraie doctrine, et s'y est attachée comme la boue à la roue. Ainsi, dès l'origine, Abel a gardé pure en sa conscience la parole; mais Caïn *demeura attaché aux œuvres* et perdit la foi; il en fut de même plus tard pour Ismaël et Isaac, pour Jacob et Esaü et beaucoup d'autres (Ed. Walch. VIII, 1030).

[3] *Annotatiunculæ R. P. Lutheri*, dans la Suite de la collection des choses théologiques anciennes et nouvelles, 1730, pag. 1080.

des Apôtres les choses s'étaient passées comme actuellement, au temps de la Réforme. De même qu'aujourd'hui, dit-il, depuis que la doctrine de la justification par la foi seule et sans œuvres a été remise en lumière, les gens ne font que croire et ne veulent plus entendre parler d'œuvres; de même, alors, au commencement de l'Evangile, quand Jésus-Christ et saint Paul prêchaient la même doctrine, le même effet s'est produit; c'est pourquoi les autres Apôtres et évangélistes, notamment saint Luc, saint Jacques et saint Jean, ont remis les œuvres sur le tapis, et se sont exprimés fréquemment comme si la justice venait par les œuvres.

« Faisons remarquer ici que dans ce passage (chap. XVIII, ℣. 9-14), saint Luc s'exprime derechef comme s'il voulait faire entendre que la justice vient des œuvres. Saint Luc parle le plus en ce sens, et je considère qu'il arriva dans ce temps-là ce que nous voyons arriver encore aujourd'hui, que l'on prêche le salut par la seule foi, à savoir que les gens se tournèrent de ce côté, ne voulant plus que croire, et laissant de côté la vertu et les fruits de la foi. Saint Jean fait de même dans son Epître, et saint Jacques aussi, afin de montrer que la foi ne saurait subsister sans les œuvres. C'est cela surtout que saint Luc veut dire dans sa préface : Je vois bien que plusieurs ont prêché que la foi seule sauve, et ils ont fait par leur prédication que les gens ne tendent uniquement qu'à adopter une foi imaginaire; alors il faut bien aussi que je prêche les œuvres par lesquelles ils pourront rendre certaine et montrer leur foi. Aussi, dans saint Luc, il semble partout que la justice vienne des œuvres, comme dernièrement vous avez entendu dire : Pardonnez, et il vous sera pardonné; *item* : Faites-vous des amis avec le faux mammon, et cet Evangile pourrait faire croire que nous devons être justifiés par les œuvres [1]. »

Souvent aussi, il commençait par donner aux passages de la Bible la forme qui les rendait propres à servir ses vues, et conformes au nouveau système. Ainsi, par exemple, il dit : « Il faut que personne ne doute que toutes nos œuvres soient des péchés mortels, étant jugées selon la justice et la sévérité de Dieu, au lieu d'être acceptées par pure grâce envers nous, afin de vérifier cette parole de saint Paul aux

[1] Ed. Walch. XI, 1995, ss.

Rom. ch. 11 : L'Ecriture *nous* renferme *tous* dans le péché, afin que le monde entier devînt coupable devant Dieu et reconnaisse que personne ne peut être justifié par de bonnes œuvres, mais que Dieu fasse miséricorde à tous, et les justifie par sa seule grâce. C'est là la vraie doctrine chrétienne [1]. Luther s'est permis en cet endroit trois altérations des paroles de saint Paul : 1° ce que l'Apôtre dit des Juifs et des Gentils, Luther l'applique à tous les chrétiens, comme si ceux-ci, quant aux bonnes œuvres, ne pouvaient, malgré leur foi chrétienne, faire plus que les infidèles ; c'est pour cela qu'au lieu des mots de l'Apôtre, il met *nous tous*, savoir, tous les chrétiens ; 2° il interpole les mots « et reconnaisse que personne ne peut être justifié par de bonnes œuvres ; » 3° il ajoute au texte ces mots « et les justifie par sa seule grâce. »

Après l'Epître aux Romains et l'Epître aux Galates, Luther considérait les Actes des Apôtres comme le livre classique de sa doctrine sur la justification. Ce livre, à ses yeux, était éminemment et particulièrement propre à consoler et à affermir les luthériens, attendu qu'il rendait d'excellents offices contre les papistes, les juifs modernes et leur doctrine de la loi. Si ceux-ci se présentent avec leur servile doctrine, disant que l'homme est justifié par la foi agissant dans la charité, il faut, d'après Luther, leur opposer les Actes des Apôtres, dont le principal contenu n'est autre chose, sinon que l'homme est justifié par la seule foi en Jésus-Christ, sans œuvres [2]. Dans la querelle sur l'observation de la loi mosaïque, Luther ne voyait qu'une querelle sur la question de savoir si les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, et il affirmait sérieusement que les apôtres saint Paul et saint Pierre, instruits,

[1] Ed. de Leipzig, XVII, 373, a.

[2] Lutheri Comm. in Gal. ed. Irmischer I, 301 : Ac propter hanc causam plus diligere et diligentius legere hunc librum debemus, quod firmissima testimonia continet, quæ certo consolari et erigere nos possunt contra papistas, Judæos nostros, quorum abominationes et larvas impugnamus et damnamus doctrina nostra, ut Christi beneficia et gloriam illustremus. — *Ici encore, Luther indique comme point pivotal de la grande lutte entre les protestants et les papistes, la question de savoir si l'homme est justifié par la foi seule, ou par la foi formée par la charité :* hoc (*à savoir qu'ils réclament pour eux la succession épiscopale et le pouvoir ecclésiastique*) ideo faciunt, ut nos in servitutem redigant, utque nobis hoc extorqueant, nos non sola fide, sed fide informata caritate justificari. L. c. p. 302.

il est vrai, par des miracles, avaient alors défendu contre ces faiseurs d'œuvres le principe de la suffisance de la foi pour le salut.

« L'Eglise entière, alors qu'elle était encore récente et bonne, erra sur ce point, de sorte que saint Paul, saint Pierre et saint Barnabé maintinrent seuls cette vérité, qu'il n'est besoin d'aucune loi, d'aucune œuvre pour le salut, ainsi que saint Luc le raconte clairement dans les Actes des Apôtres, chap. XVI, ℣ 6. Or, il y avait alors de grands saints, tels que les Apôtres et leurs disciples, qui pourtant auraient persisté à dire que la foi et les œuvres étaient nécessaires pour le salut, si saint Paul et saint Pierre n'eussent tenu bon pour le principe contraire ; et ceux-ci eux-mêmes l'auraient pourtant ignoré, si Dieu, du haut du ciel, ne les eût affermis par des miracles dans l'opinion que la foi seule est utile et nécessaire pour être sauvé, comme on le voit, Actes des Apôtres, chap. X, ℣ 43 [1]. »

Chaque fois que les Actes rendent compte de la vocation ou de la conversion d'un israélite ou d'un païen, le fait capital, aux yeux de Luther, est toujours qu'il eut la foi sans les œuvres, ou reçut la grâce sans avoir rien fait pour l'obtenir [2]. Lorsque Corneille (*Actes*, X, 30) raconte comment il était resté quatre jours en jeûnes et en prières avant que l'ange lui apparût, Luther ne voit dans ces paroles qu'une preuve de l'esprit faible et étroit de la primitive Eglise, et de la peine que les hommes eurent alors à saisir la doctrine de la foi ou de la justification, ou à se débarrasser de la fausse croyance des œuvres, si profondément enracinée chez eux [3]. S'il est dit dans les Actes (ch. XIII, ℣. 48) que « les gentils sont convertis, » cela signifie pour Luther : « les œuvres ne justifient point [4]. » A ce passage des Actes (ch. XV, ℣. 28) : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous point imposer d'autre charge, » Luther ajoute en note que, puisque auparavant il avait été dit que la loi n'était point obligatoire, ce qu'on en-

[1] Ed. Walch. XI, 431.

[2] Voy. les notes marginales, écrites par Luther dans son Nouveau-Testament : Suite de la collection de choses théologiques anciennes et modernes. 1730, pag. 1080 et ss.

[3] L. c. pag. 1085. Vide imbecillitatem primitivæ Ecclesiæ, quam difficulter tenent locum fidei seu justificationis, quam profunde tenet in eis opinio operum.

[4] L. c. pag. 1086. Gentes controvertuntur, id est, opera non justificant.

tend ici par charge, c'est la loi de la charité [1]. Si dans l'Epître aux Rom. ch. x, ℣. 20, on cite ces paroles d'Isaïe : « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient point, » cela veut dire, selon l'annotation de Luther, que la grâce non-seulement est donnée gratuitement, mais même à ceux qui ne la cherchaient nullement, et qui, tout au rebours, menaient une conduite impie.

Mais nous allons rendre bien évidents les principes herméneutiques de Luther et sa méthode comme exégète, en voyant comment il les applique à certains passages qui sont d'une importance majeure et décisive pour la sanction biblique de sa doctrine.

Luther sentait bien avec quelle force sa théorie était attaquée par ce passage de l'Epître aux *Rom. ch.* XIII, ℣. 10 : « La charité est l'accomplissement de la loi. » Tout son système est bâti sur cette hypothèse, qu'il est absolument impossible à l'homme, même converti, d'accomplir la loi, et voici que saint Paul parle d'un accomplissement de la loi, opéré par tout homme qui a la charité. La façon dont Luther cherche à se tirer de cette difficulté, est caractéristique, et prouve avec quel sans-gêne il avait coutume d'accommoder la Sainte-Ecriture. Il commence par avouer que c'est une chose *difficile* et *dangereuse* que d'enseigner la justification par la foi, à l'exclusion de toutes les œuvres, et pourtant d'insister aussi, d'un autre côté, sur les œuvres. Ainsi, dit-il, saint Paul semble ici (*Gal.* v, 14, comp. *Rom.* XIII, 8, 9) avoir totalement oublié l'objet principal traité dans toute l'Epître, et enseigner précisément le contraire, à savoir que ceux qui font des œuvres de charité accomplissent la loi et sont justifiés. Luther, après avoir ainsi établi entre les paroles de saint Paul une contradiction, en trouve la solution dans les paroles subséquentes, « marchez selon l'Esprit. » Il nous montre en quoi consiste cette solution : d'abord, il fait remarquer quelle est la folie des sophistes (des théologiens catholiques) d'avoir conclu, d'après les paroles de l'Apôtre, que, la charité étant l'accomplissement de la loi, la charité fait aussi partie, avec la foi, de la justice de l'homme. Mais, selon lui, c'est entendre les

[1] L. c. pag. 1087. Ecce liberandum statuunt a lege. Supra dicit, legem non servari debere; ergo hic de caritatis lege loquitur.

choses à rebours que de conclure des préceptes divins aux œuvres (*a præcepto ad posse*). Assurément l'homme, s'il avait la charité et s'il pouvait par elle accomplir la loi, serait aussi justifié par elle; mais cela n'est pas possible : *car le misérable amour de soi est tellement prépondérant dans cette vie, qu'il l'emporte de beaucoup sur l'amour de Dieu et du prochain*[1].

D'après cela, chacun de ses disciples savait bien à quoi il pourrait arriver en cette vie : tout au plus à un faible commencement dans l'amour de Dieu et du prochain, dominé et étouffé toutefois constamment par le vicieux amour de soi. Or, saint Paul, comme Luther l'explique ensuite, se rectifie lui-même, son intention étant de dire : Quand je vous prescris la charité comme étant l'accomplissement de la loi, je sais parfaitement bien que vous n'observerez point cette loi de la charité, car cela vous est impossible à cause du péché qui demeure en vous. Ayez donc soin seulement de marcher selon l'esprit, c'est-à-dire, de lutter avec l'esprit contre la chair et d'aspirer aux mouvements spirituels [2].

C'est dans un sens analogue qu'est écrit le passage suivant.

« Bien que saint Paul ait parlé clairement et se soit exprimé en termes précis, cela n'a servi de rien : car les sophistes maudits ont faussement interprété ces paroles de l'Apôtre : « Toutes les lois sont accomplies en cette parole : « Aime ton prochain, etc., » et celles-ci, Rom. XIII, 10 : « La charité est l'accomplissement de la loi. » Ils en ont conclu que, la charité étant l'ac-

[1] Comm. in Gal. ed. Irmischer, III, 6 ss. Est autem ineptissima consequentia a præceptis argumentari et concludere ad opera. Deberemus quidem implere legem, et impletione ejus justificari, sed peccatum obstat. Præscribit et præcipit quidem lex, ut Deum ex toto corde etc. et proximum ut nos ipsos diligamus, sed ideo non sequitur : Hoc scriptum est, ergo fit, lex præcipit dilectionem, ergo diligimus. Non dabis aliquem in terris, qui ita diligat Deum et proximum, ut lex requirit. In futura autem vita, ubi plane mundati ab omnibus vitiis et peccatis et puri, ut sol, erimus, perfecte diligemus et perfecta dilectione justi erimus. In illa vero vita impedit puritatem illam caro, in qua, donec vivimus, adhæret adhuc peccatum. Hinc tam potens est amor nostri vitiosus, ut longe superet amorem Dei et proximi.

[2] L. c. p. 9. Quasi dicat : Dum jubeo vos diligere mutuo, hoc a vobis exigo, ut spiritu ambuletis. Scio enim, quod legem non implebitis. Quia peccatum hæret in vobis, donec vivitis, ideo impossibile est vos implere legem. Interim tamen hoc diligenter curate, ut spiritu ambuletis, hoc est, luctemini spiritu contra carnem, et sectemini motus spirituales.

complissement de la loi, il s'ensuit qu'elle justifie l'homme : si donc nous avons la charité, nous sommes justes. Mais ce sont des fous que ces gens-là ; ils s'imaginent, parce que la chose est écrite et que l'Apôtre a dit : « Aime ton prochain comme toi-même ; » et : « La charité est l'accomplissement de la loi, » que cela va de soi et que les gens font comme il est écrit. Or, qu'un homme entende ou lise cette parole : « La charité est l'accomplissement de la loi, » ou « Aime ton prochain comme toi-même, » il serait bien insensé d'en déduire que, puisque Dieu nous ordonne de le faire, nous le pouvons en effet. A rebours, à la bonne heure ! Il devrait bien, à la vérité, en être ainsi, et nous devrions bien accomplir la loi et être ainsi justifiés ; mais le péché, qui est toujours en nous, y met obstacle et ne permet jamais que nous y parvenions en cette vie. Il est donc bien vrai que, dans la loi, il est écrit et sérieusement recommandé que nous aimions Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes ; mais on ne saurait faire ce raisonnement : « Puisque cela est écrit, cela se fait ; la loi nous ordonne d'aimer, donc nous aimons. » Erreur ! grande erreur [1] ! »

D'après l'interprétation de Luther, l'Apôtre aurait donc voulu dire : « Si vous pouviez réellement aimer Dieu et votre prochain, vous seriez justes devant Dieu, la charité étant l'accomplissement de la loi. Mais c'est précisément ce que vous ne pouvez pas (ni avec, ni sans la grâce), et voilà pourquoi il faut que vous tâchiez d'être justifiés uniquement par la foi, sans la charité. » Il est bon de relire ici les paroles de saint Paul et de les considérer dans leur ensemble, si l'on veut se faire une juste idée de la manière dont Luther comprenait la Bible.

Un autre passage, des plus gênants pour Luther, était celui de V Moïse (ch. XXX, ỷ. 11-14), passage qui ne voulait s'adapter ni à sa doctrine de la volonté servile, ni à ses idées touchant l'impossibilité d'observer la loi, ni à sa doctrine sur la Justification. Dans ce passage, il est déclaré, dans les termes les plus formels et les moins équivoques, que la loi, et précisément cette loi que Luther déclare absolument impraticable pour l'homme, d'aimer Dieu de tout son cœur, peut certainement être accomplie par les Juifs (à savoir, avec la grâce et dans la foi).

[1] Ed. Walch. VIII, 2707 et ss.

« Ce texte, les sophistes l'interprètent à leur manière, disant qu'il nous est possible, voire facile, d'accomplir les lois de Dieu. Les lecteurs aveugles donnent dans cette erreur alors que, Moïse disant : « Elle n'est pas au-dessus de toi, » ils entendent : « Elle n'est ni au-dessus de tes forces, ni impossible. » Et ils ne réfléchissent pas que, si cela était vrai, on chercherait pour rien la grâce divine. Car, qu'ai-je besoin que la grâce de Dieu vienne à mon aide pour une chose qui m'est possible et n'est point au-dessus de mes forces ? S'ils avaient eu le texte hébreu, ils auraient été bien plus orgueilleux et hardis ; l'hébreu dit : « Le commandement que je te donne aujourd'hui ne t'est ni étonnant ni difficile. » Car le mot *Niphleth* signifie quelquefois étonnant et difficile, qui est au-dessus de nos forces, que nous ne pouvons atteindre. Or, que veut dire Moïse par ces paroles intelligibles et claires ? Rien autre assurément, sinon que lui, en législateur fidèle, il a satisfait à sa charge ; que ce n'est pas sa faute si l'on n'observe point la loi ; qu'il a enseigné et montré tout ce qu'ils devaient savoir ; que personne n'a plus à s'excuser sur ce qu'il ignorait la loi, soit qu'il ne l'eût pas reçue, ou qu'il fallût la chercher en quelque autre lieu ; mais que, s'ils n'observent point la loi, la faute en est, non point au législateur ou à la loi, mais à eux-memes [1]. »

Moïse, ajoute Luther, n'a fait que montrer aux Juifs les exigences de la loi, voulant leur ôter ainsi tout motif d'excuse.

Par l'habit de noces dans la parabole de Jésus-Christ (*saint Mathieu*, *ch.* XXII, ℣. 11, 12), les exégètes entendirent toujours la justice intérieure de l'homme ; Luther, selon son système, devait y voir la *foi*. « Ceux qui disent que cet habit c'est la charité, et non la foi, nous les laissons aller dans leurs idées, leur disant : Si vous pouvez l'apporter, cet habit (la charité) nous nous entendrons aisément. Mais ils savent eux-mêmes *que cela est impossible*, et jamais ils ne l'apporteront avec eux. Car, aux noces, il faut apporter le vêtement du fiancé, et non son propre vêtement ordinaire ; c'est de sa couleur que nous devons être revêtus ; c'est la justice de Jésus-Christ qui nous pare, et non point nos œuvres [2]. »

La difficulté qu'offrait le passage de *I saint Jean*, *ch.* V, ℣. 2, 3, Luther sut l'écarter sans effort. L'Apôtre dit bien que l'a-

[1] Ed. Walch. III, 2380, éd. de Leipzig, XIX, 66, b.
[2] Opp. lat. Iéna, III, 563, b.

mour de l'homme pour Dieu se reconnaît à ce qu'il garde ses commandements, et que ses commandements ne sont point pénibles. « Mais, » dit Luther, « garder les commandements de Dieu signifie, chez saint Jean, avoir la foi [1]. » De même, lorsque Jésus-Christ dit (*saint Luc*, *ch.* XI, ℣. 28) : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent, » il n'est question, selon Luther, que de la foi [2].

Mais il est un passage qui causa de véritables tourments au Réformateur, parce qu'il n'y avait absolument aucun moyen de l'adapter à son système. C'est le récit qui se trouve au *ch.* XIX de *saint Mathieu*, et au *ch.* X de *saint Marc;* on y voit Jésus-Christ recommander au jeune homme de garder les commandements s'il veut arriver au salut. Ce récit contredisait presque tous les principes essentiels de la nouvelle doctrine : l'impossibilité d'accomplir la loi, l'antagonisme de la loi et de l'Evangile, la nécessité d'une justice imputée, l'inutilité des bonnes œuvres. Pour d'autres passages d'une signification analogue, Luther se tirait d'embarras en les passant sous silence, comme, par exemple, *Rom. ch.* VIII, ℣. 4, où l'accomplissement de la justice de la loi en nous est indiqué comme but de la Rédemption, passage qui est absolument inconciliable avec la doctrine de l'imputation. Aussi Luther n'a jamais essayé d'interpréter ce verset, bien qu'il ait, plus de trente fois, cité et commenté dans ses écrits le verset 3e, premier membre d'une phrase dont le verset 4e est le second membre [3]. Mais cette méthode n'était pas applicable à l'histoire du jeune homme riche : elle était trop généralement connue et il n'était pas un écolier qui l'ignorât. La perplexité du Réformateur à propos de ce passage se manifeste dans le sermon qu'il prononça sur cet Evangile.

« Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. Et le jeune homme dit : « Quels commandements ? » et Jésus dit : « Tu

[1] Ed. Walch. IX, 1047.

[2] Lutheri epp. ed. Aurifaber, II, 58, b. Omnino de fide dicuntur, ut custodire et servare non sit opus facere, sed verbo promissionis fortiter adhærere, et in eodem vivere et operari.

[3] Du moins, il ne nous a pas été possible de découvrir, dans tous les écrits de Luther, un seul passage de ce genre, et les deux tables analytiques des éditions de Leipzig et de Walch, faites avec tant de soin, ne contiennent à cet égard aucune indication.

ne tueras point, etc. » Voilà le texte dont font grand bruit tous ceux qui pratiquent les œuvres, pensant qu'elles doivent assurer le salut, et c'est là la base sur laquelle l'édifice mal assuré de la papauté est assis et bâti. Ce texte entretient le différend qui fut dès l'origine du monde, qui est encore de nos jours et qui sera jusqu'à la fin des siècles. Et ce texte a été bien mal interprété, et le Pape dit encore aujourd'hui : « Voyez, c'est écrit ; à quoi bon la foi ? La foi ? Jésus-Christ dit : « Garde les commandements, si tu veux être sauvé. Donc les bonnes œuvres nous sauvent. » Que vous en semble ? Ensuite ces gens-là, marchant toujours, deviennent encore plus insensés et plus endurcis ; ils n'ont pas seulement enseigné, en se fondant sur ce texte, que l'on peut obtenir le salut par le moyen des œuvres, mais aussi que l'homme, dans sa volonté, est libre de garder ou de ne pas garder les dix commandements, comme si Jésus-Christ disait : Il est dans la mesure de tes forces de faire ou de ne pas faire ce que tu voudras, le bien ou le mal. « Car, disent-ils, voici les paroles : Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. L'homme a donc son libre arbitre, et peut faire ou omettre ce qui lui plaît. *Item*, si tu veux entrer dans la vie, fais les œuvres que tu peux faire. » Mais si c'est là le vrai sens du texte, que nous soyons justifiés par la loi, et que nous ayons notre libre arbitre, dites de votre côté : Qu'a donc fait alors Jésus-Christ, souffrant pour nous sur la croix, et priant pour nous ; et Jésus-Christ disant : Tous les hommes sont pécheurs et condamnés ; ils sont conçus et enfantés dans le péché, et le Christ doit prendre sur lui et expier leurs péchés ; comment ferons-nous rimer tout cela ? Si nous pouvions le faire nous-mêmes, Jésus-Christ ne devait pas le faire ; si Jésus-Christ pourtant l'a fait, c'est que nous ne le pouvions sans doute pas. Or, toute la sainte Ecriture est pleine de témoignages qui attestent que Jésus-Christ a tout accompli. — Irais-je donc, prenant un passage unique, un passage obscur, équivoque et mal compris, l'opposer à tant de passages si nombreux, si clairs, si intelligibles de l'Ecriture, et à Jésus-Christ lui-même, quand ces passages disent que personne ne peut être justifié devant Dieu par ses œuvres ou ses propres forces ? Qu'y a-t-il donc pour qu'on fasse sonner si haut ce passage, et qu'on veuille y voir la preuve que les œuvres gagnent le royaume du ciel, et que l'homme a une volonté libre ? Ce passage est la base par excellence et le meilleur argument pour la doctrine du Pape touchant la justice propre. — Mais qu'un homme, avec ses propres forces, se défende contre le péché et contre Satan, cela ne se peut faire, et

l'homme, en ce cas, ne fait que tomber d'un péché dans un autre ; celui, par exemple, qui demeure chaste et se défend des ardeurs impudiques, celui-là, du moins, ne tarde pas à tomber dans l'orgueil et dans quelque autre péché. Et la parole de Dieu, et ma propre expérience m'attestent que lorsque nous nous trouvons en danger de mort, ou dans quelque autre détresse extrême, nous n'avons aucune volonté libre pour garder les commandements de Dieu. Ensuite, il faut aussi remarquer cette autre doctrine tirée de ce texte, et qui ne s'ensuit pas plus que la première ; le texte ne dit pas que nous gardons les commandements de Dieu, il dit : Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements de Dieu. Jésus-Christ ne dit pas : Tu les gardes, mais : Tu dois les garder, annonçant ainsi ce que nous devons à Dieu. Si donc nous ne les gardons pas, qu'aucun de nous ne s'imagine qu'il entrera au royaume des cieux. Si ces gens n'étaient frappés d'aveuglement et de démence, ils verraient que Jésus-Christ ne dit pas ce que je puis faire, ni ce que j'ai fait, mais ce que je dois faire. De ce qu'on dit que Jésus-Christ nous ordonne de garder les commandements de Dieu, il ne s'ensuit nullement que nous les puissions garder. Il dit seulement ce que je dois faire; et là-dessus ils vont disant que je peux le faire. Il s'en faut de beaucoup, camarade, et il y a une grande différence entre devoir faire et pouvoir faire [1]. »

Luther avait ensuite recours à divers expédients pour infirmer la force probante du récit de l'Evangile. Une fois, entre autres, il conseillait à ses adhérents de ne point tenir compte de la lettre de l'Ecriture, et de se prévaloir de Jésus-Christ qui est en dépit de tout le maître de l'Ecriture.

« S'il se trouve qu'un homme n'a pas assez de science pour être en état de se défendre avec avantage contre les passages de la Bible qui parlent des œuvres, et de les comparer avec ceux où il est question de la foi, et que pourtant il lui faille entendre nos contradicteurs vanter et faire valoir, avec force clameurs, ces passages touchant les œuvres, qu'il leur fasse avec la plus grande simplicité cette réponse : « Ecoute bien ; tu fais grand fracas de l'Ecriture qui pourtant est soumise à Jé-

[1] Sermons inédits de Luther, publiés par Bruns. p. 121 et suiv. — Il est à remarquer comment Luther, dans ce morceau comme en beaucoup d'autres endroits, oppose à la justification par imputation l'accomplissement de la loi par les forces propres de l'homme. Pourtant il savait très-bien que l'Eglise catholique n'a jamais enseigné que l'accomplissement de la loi avec le secours et par la vertu de la grâce.

sus-Christ comme sa servante ; et encore tu ne la produis pas entière, ni dans ce qu'elle a de meilleur, mais seulement quelques petits passages qui parlent des œuvres. Mais je me soucie fort peu de cela : fais état, tant qu'il te plaira, de la servante ; moi, je me veux prévaloir de Jésus-Christ, qui est le véritable Seigneur et empereur de l'Ecriture, et qui a mérité et acquis par sa mort et sa résurrection une justice et un salut. C'est en lui que je me mets et que je demeure ; et je te laisse, tant que tu voudras, avec tes œuvres, que pourtant tu n'as jamais accomplies dans toute ta vie. » Aucun faiseur d'œuvres, ni le diable lui-même ne te pourra ôter ni renverser cette défense. — Voilà sur quoi il te faut appuyer et t'en prévaloir fermement et avec confiance contre tous les textes qu'on pourrait produire en faveur des œuvres. Tu diras donc hardiment : Entends-tu, Satan, ce que dit Jésus-Christ? etc. Et Satan cèdera sûrement ; car il sait bien que Jésus-Christ est son maître [1]. »

C'est encore de cette manière que, dans sa thèse sur la foi, de l'an 1530, il commence par citer les paroles de Jésus-Christ qui indiquent l'accomplissement de la loi comme le chemin de la vie ; puis il continue en ces termes : « Si nos adversaires » font valoir la sainte Ecriture contre Jésus-Christ, nous, » nous ferons valoir Jésus-Christ contre la sainte Ecriture. » Nous avons le maître, ils ont les serviteurs ; nous la tête, » eux les pieds ou les membres qui doivent céder et obéir à » la tête. S'il faut que l'un des deux soit sacrifié, de Jésus ou » de la loi, que ce soit la loi, mais non Jésus-Christ [2]. »

Un autre moyen qu'il recommandait et qu'il appliquait aussi à d'autres passages, ainsi que nous l'avons déjà dit, consistait à mettre dans les textes bibliques *croire* à la place de *faire* ou de *garder les commandements*. « Faire signifie la même » chose que croire, et garder la loi par la foi. — Ainsi, ces pa» roles : Fais cela, et tu vivras, signifient : Fais cela, c'est-à» dire crois, et, ce faisant, tu vivras [3]. »

Mais ce qu'il préférait pour se rassurer soi-même, ainsi que

[1] Ed. Walch. VIII, 2140 et suiv.

[2] Opp. lat. Witeberg. I, 387, a. Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam. Nos dominum habemus, illi servum ; nos caput, illi pedes seu membra, quibus caput oportet dominari et præferri. Si alterutrum sit amittendum, Christus vel lex, lex est amittenda, non Christus.

[3] Ed. Walch. VIII, 2140 et suiv.

ses partisans, c'était d'affirmer que Jésus-Christ, dans son entretien avec le jeune homme riche, ne parlait point sérieusement, mais avait dit par ironie et dans l'intention de le railler, qu'il n'eût qu'à essayer un peu de garder les commandements, et qu'il reconnaîtrait incontinent son impuissance. Déjà il avait appliqué ce procédé au passage de saint Luc (*ch.* x, ℣. 28), où cette parole de Jésus-Christ : « Fais cela, » n'est, suivant lui, qu'une mystification et une ironie, Jésus-Christ ayant voulu dire : Oui, tu feras cela demain matin, à rebours [1] ! De même aussi qu'il affirma fréquemment que dans l'Ecriture il n'y avait nullement lieu de conclure *a præcepto ad posse* [2], de même il soutient ce principe dans le sermon cité ci-dessus.

« Tu diras donc : J'entends bien Jésus-Christ disant : Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. Mais je ne comprends pas ceci autrement, si ce n'est que Jésus-Christ dit que je dois le faire, que je dois garder les dix commandements. Je te dois cent florins, et n'ai point de quoi te payer ; où le prendrai-je ? Mais la loi est là aussi, qui m'ordonne de payer ; mais il ne s'ensuit pas que j'aie de quoi, et je ne le puis pas. Voilà donc que j'entends bien ce que je dois faire ; mais où prendre de quoi obéir à ce commandement ? — Ton libre arbitre est néant, et tes œuvres sont néant également. Car, si j'étais capable de garder les commandements de Dieu, j'accepterais la mort avec joie, et louerais Dieu à toute heure ; mais je vois que mon cœur a frayeur de la mort, et même encore de Jésus-Christ [3]. »

« Jusqu'à présent nous avons vu comment il convient d'entendre ces paroles : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements de Dieu, » à savoir que nous ne gardons point la loi et les commandements de Dieu, mais qu'on ne fait que nous montrer, nous annoncer ce que nous devrions faire. Car c'est mal conclure que de dire : On veut que je fasse cela, donc je le puis faire. Mais tout-à-l'heure vous entendrez où il faut prendre ce qu'il nous est ordonné de faire [4]. »

[1] Ed. de Wittenberg, 1539, I, 158.

[2] « Il y a loin de devoir faire à pouvoir faire ; c'est pourquoi il ne faut pas entendre que l'Ecriture parle de pouvoir faire, quand il y est question de devoir faire. J'ai traité ce point plus amplement dans mon livre *de servo arbitrio.* » (Ed. Walch. VI, 3305.)

[3] Sermons inédits de Luther, publiés par Bruns. p. 124.

[4] L. c. p. 128. — *Calvin non plus ne trouve ici d'autre manière de sortir d'embarras, que de dire :* Illa verba : Serva mandata, perperam interpretati sunt

Il y a un passage que Luther cita plus fréquemment qu'aucun autre, et chaque fois avec une interprétation arbitraire; il en savait tirer tout son système, et lorsque d'autres arguments lui faisaient défaut, il se servait de ce passage comme d'une arme, suivant lui, des plus puissantes et irrésistibles. C'est le passage de l'Epître aux Rom. ch. XIV, ℣. 23, où il est dit : « Tout ce qui ne vient pas de la foi, est péché. » L'Apôtre, ainsi que le démontre d'une manière évidente le sens de l'ensemble, rapportant ces paroles à l'usage des aliments déclarés impurs par la loi Mosaïque, dit seulement qu'il faut avoir la conviction ou la foi que ce qu'on fait est permis et juste; il soutient que l'homme se rend coupable de péché, lorsqu'il agit contre sa conviction. Mais, dans la nouvelle doctrine, cette parole de saint Paul était destinée à former la base de tout l'édifice de la justification : l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, de Mélanchthon, la répète jusqu'à cinq fois. « Les meilleures des bonnes œuvres, que nous accomplissons avant d'être régénérés par le Saint-Esprit, sont des œuvres de péché, condamnées devant Dieu, bien qu'aux yeux du monde elles soient belles : car elles partent d'un cœur mauvais, impie et souillé, comme dit saint Paul, *Rom.* XIV : ce qui ne vient pas de la foi est péché. Car tous les hypocrites font des œuvres sans la foi, méprisent Dieu en leur cœur, et ne croient pas que Dieu ait pitié d'eux. Le mépris de Dieu dans le cœur doit nécessairement rendre les œuvres souillées et coupables, bien qu'elles soient belles devant les gens. » — Or, par la foi, en dehors de laquelle tout est péché, Luther entend la foi spéciale, en vertu de laquelle l'homme croit, avec une certitude absolue, qu'il est reçu en grâce auprès de Dieu[1]. Dès 1520, il cherche à démontrer que tout dépend de la confiance où l'on est d'être agréable à Dieu, que ce qu'on fait dans cette confiance est bien, et ce qu'on fait sans elle, mal[2]. C'est toujours de ce même passage qu'il appuie aussi sa doctrine favorite, à savoir que, pour arriver à

quidam ex veteribus, quos Papistæ secuti sunt, ac si doceret Christus, per legis observationem posse nos vitam æternam promereri. — *Et après beaucoup de détours et d'ambages, il finit par arriver à ce résultat* : Legale hoc esse Christi responsum, ut juvenis proposita legis observatione, quæ est impossibilis, infirmitatis suæ convictus ad fidei subsidium se conferret.

[1] Ed. Walch. IV, 1069. — [2] L. c. X, 1569.

la justification devant Dieu, il n'est besoin d'aucune préparation, ni de l'accomplissement d'aucune condition, attendu que tout ce que l'homme fait avant l'acte de foi spéciale, qui seul justifie, ne peut être que péché. « Si la foi est mise au-dessus des œuvres, en voici la raison : l'homme, avant de faire de bonnes œuvres, doit être justifié, sans quoi il ne fait aucune bonne œuvre ; car il est écrit en paroles immuables : Tout ce qui ne vient point de la foi est péché. (*Rom.* ch. XIV)[1]. » Enfin, toujours avec le secours du même texte, il démontre[2] que c'est une erreur pernicieuse des théologiens de distinguer entre les péchés d'après la substance de l'action, au lieu de ne distinguer que d'après la personne; à savoir si celle-ci a la foi, et partant est juste, ou si elle n'a pas la foi : car, selon lui, l'homme qui a la foi commet les mêmes péchés et des péchés aussi graves que ceux de l'incrédule ; mais à celui qui a la foi, ces péchés ne sont point imputés, mais pardonnés, au lieu qu'à l'incrédule ils sont imputés et retenus[3]. Celui qui a la foi est certain, par cette foi, que ses péchés lui sont remis aussitôt que commis, et qu'ainsi il demeure juste, bien qu'il ait en lui du péché et continue d'en commettre.

[1] Ed. d'Eisleben, I, 160, b. — [2] Comm. in Gal. ed. Irmischer, III, 25.

[3] L. c. « Quidquid non est ex fide, peccatum est, » *Rom.* XIV, 23. Ideo perniciosus est sophistarum error, qui peccata distinguunt penes substantiam facti, non penes personam. Qui credit, idem et æque magnum peccatum habet, ut incredulus; credenti tamen condonatur et non imputatur, incredulo retinetur et imputatur. Huic veniale, illi mortale est, non propter differentiam peccatorum, quod credentis peccatum minus, increduli majus sit, sed personarum. Credens enim fide statuit, peccatum, cum Christus seipsum pro eo tradidit, sibi esse remissum. Itaque peccatum habens et peccans, tamen manet pius, contra incredulus impius, atque ea est vere piorum sapientia et consolatio, quod, etiamsi peccata habeant et committant, tamen sciant, ea propter fidem in Christum non imputari sibi.

LA NOUVELLE DOCTRINE DE L'IMPUTATION,

CONSIDÉRÉE

COMME LE PRODUIT D'UN ÉTAT PARTICULIER DE L'ESPRIT DE SON AUTEUR ; SON INFLUENCE SUR LE CARACTÈRE ET LES SENTIMENTS DE LUTHER.

Quand Luther, comme cela lui arriva plusieurs fois, déclara que Satan était son maître, et qu'il lui devait la nouvelle théologie, il voulait dire par là que les tentations violentes qu'il eut à subir, les luttes qu'il eut à soutenir contre sa conscience, ou, d'après ses idées, contre le diable, furent l'école où il avait peu à peu appris sa doctrine sur la justification [1].

Pour nous bien rendre compte du sens de ces paroles, il nous faut porter nos regards sur l'état de Luther dans son couvent, avant qu'il eût abandonné l'Eglise, et tel qu'il l'a dépeint lui-même. Dans d'innombrables passages de ses premiers écrits, comme de ses écrits postérieurs, il atteste qu'il fut, selon la règle monastique, un religieux plein de piété, et vivant d'une vie ascétique; mais la plupart du temps il parle aussi avec amertume du temps qu'il passa dans son monastère, affirmant que toutes les années de sa vie passées dans la condition de moine avaient été perdues pour lui, de même que toutes ses prières et ses pratiques de mortifi-

[1] « Je n'ai point appris ma théologie d'un seul coup, mais j'ai dû m'y absorber de plus en plus profondément. Ce sont mes tentations qui m'y ont conduit : car, sans la pratique et les tentations, on ne saurait jamais comprendre l'Ecriture. Aussi manque-t-il aux fanatiques et aux sectaires le vrai contradicteur, le diable, qui la leur fait bien comprendre. C'est ainsi que saint Paul eut aussi un Démon qui le battit à coups de poing, et le poussa de la sorte à étudier avec ardeur la sainte Ecriture. C'est ainsi que, moi aussi, j'ai le pape, les universités et tous les savants, et que par eux j'ai le diable pendu à mon cou ; ce sont eux qui m'ont poussé dans la Bible, de sorte que je l'ai lue et étudiée avec zèle, et que j'en ai enfin saisi le véritable sens. Quand nous n'avons pas un de ces démons, nous ne sommes que des théologiens spéculatifs (Ed. Walch. XXII, 95). — On trouve encore un autre passage presque identique (L. c. pag. 939).

cation [1]. Il assure encore qu'avec tous ses efforts, ses confessions, son repentir, ses pénitences, il ne faisait que plonger davantage sa conscience dans le doute, dans la faiblesse, dans le trouble et l'affliction; qu'il était constamment triste et soucieux, parce qu'il se figurait que Dieu ne le recevait point en grâce; que jamais il n'avait pu parvenir à la certitude de la grâce divine; et qu'ainsi, s'enfonçant de plus en plus dans ses terreurs, il avait fini par être presque réduit au désespoir, bien qu'il se torturât d'exercices ascétiques [2].

De son propre aveu, il éprouvait alors de vives tentations, et un penchant violent vers tous les vices, à l'exception de l'avarice; ce qu'il sentait surtout, c'étaient des mouvements de volupté, de colère, de haine et d'envie, qu'il s'efforçait en vain de combattre [3]. Il nous peint lui-même son caractère comme celui d'un homme passionné, violent, passant alternativement d'un extrême à l'autre : tantôt comme enivré d'une orgueilleuse présomption; tantôt, au contraire, pusillanime et désespéré. Il aurait été, dit-il, si l'occasion s'en fût présentée, le meurtrier le plus impitoyable (au nom de la religion), aussi bien qu'il fut un idolâtre religieux [4]. En même temps il ne pouvait parvenir à concevoir un amour bien sincère envers Dieu, ni, par conséquent, cette confiance qui n'est que le fruit de l'amour de Dieu. Voici comment il le raconte lui-même : « Quand j'étais au couvent, sous mon capuchon, j'étais tellement ennemi de Jésus-Christ que, si j'apercevais son image attachée à la croix, j'en étais tout effrayé, je baissais les yeux, et j'eusse mieux aimé voir le diable. Car mon cœur était empoisonné de cette doctrine papiste que j'avais souillé ma robe baptismale, et perdu Jésus-Christ et le baptême, et que j'étais réduit à me tirer d'affaire moi-même [5]. »

Agité par des passions tumultueuses, il entra au couvent, comme il n'avait encore que 22 ans. Dans ses veines circu-

[1] Ed. Walch. VII, 2444. — [2] L. c., VI, 217. — VIII, 1183, 2607. — XIX, 2999.
[3] Opp. lat. Iéna, IV, 169. b. — [4] Ed. Walch. VII, 380.
[5] Sermons inédits de Luther, publiés par Bruns. p. 58 et suiv. — Dans une lettre à Staupitz, il avoue lui-même que chaque fois qu'il a voulu jusqu'alors s'exciter à la pénitence et confesser ses péchés, il n'avait pourtant fait, devant Dieu, que de l'hypocrisie, et n'avait fait qu'exprimer par des mots un amour contraint et fictif (licet sedulo etiam coram Deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer. Epp. ed. Aurifaber, I, 66, b.).

lait, selon ses propres expressions, un sang jeune et ardent. Un jour, en proie à un accès de mélancolie, il s'était enfermé dans sa cellule. Après avoir longtemps attendu, on fut obligé d'enfoncer la porte, et on le trouva sans connaissance, étendu à terre. Il était constamment en proie à une méfiance pusillanime et ombrageuse, qui s'exaltait parfois en une angoisse et un désespoir terribles. La prière, non plus, ne lui apportait ni consolation, ni adoucissement à ses maux ; car « nous » étions dans la persuasion que nous ne pouvions prier ni » être exaucé, à moins d'être entièrement pur et sans péché, » comme les Saints du ciel, de manière qu'il vaudrait beau- » coup mieux renoncer tout-à-fait à la prière et faire autre » chose, que d'agiter ainsi en vain le nom de Dieu [1].

On voit comment et pourquoi il ne pouvait parvenir à la paix de conscience ; il ne trouvait aucune issue à ce cercle vicieux où il s'était fourvoyé. La prière eût dû lui fournir le principal secours pour se purger du péché et arriver ainsi à être en paix avec Dieu et sa conscience ; mais lui s'imaginait ne pouvoir prier avec succès qu'après être arrivé à la pureté. De son propre aveu, il nourrissait constamment dans son âme la méfiance, le doute, le découragement, la haine, le blasphème envers Dieu [2].

Ce fut sous l'influence accablante de cette situation d'esprit si sombre et si désolée, de cette fermentation désordonnée d'idées incohérentes sur la grâce divine et la volonté humaine, sur le péché et la foi, que se développèrent peu à peu les conceptions qui dominèrent ensuite toute sa pensée, toute son existence. Autant qu'on peut en juger par ses paroles et ses écrits, voici quelle fut la marche de ces idées. Avec une disposition naturelle à un présomptueux orgueil et à une vanité avantageuse, Luther voulait que les exercices ascétiques, auxquels il se soumettait comme membre d'un ordre sévère, ne concourussent pas seulement à le purifier et à le sanctifier peu à peu ; il voulait aussi qu'ils eussent une valeur intrinsèque et fussent des mérites dont il pût se glorifier

[1] Ed. Walch. XII, 1188.

[2] Comm. in Gal. Francof. 1543. Interim tamen sub ista sanctitate et fiducia justitiæ propriæ alebam perpetuam diffidentiam, dubitationem, pavorem, odium et blasphemiam Dei.

envers Dieu, ou en vertu desquels il pourrait traiter et compter avec Dieu. Des expériences humiliantes de sa faiblesse, qu'il fit successivement, le jetèrent dans une longue lutte, où il arriva presque jusqu'au désespoir, et souhaita plus d'une fois, comme il le dit lui-même, n'être point né homme[1]. Il voulait une certitude absolue de l'état de grâce et du salut; il s'irritait contre Dieu et le blasphémait, parce qu'il ne lui donnait point cette certitude. Enfin se fit en lui cette lumière qui lui promettait cette paix et cette sécurité qu'il avait jusqu'alors vainement cherchées, et semblait devoir résoudre toutes les énigmes de la vie intérieure. Il découvrit : 1° Que l'homme, avec sa volonté radicalement mauvaise et capable seulement du mal, devait renoncer à toute idée d'une coopération avec la grâce divine, et laisser Dieu opérer tout en lui avec son irrésistible omnipotence; 2° que la racine du mal, d'où germe sans cesse le péché, demeurant, en vertu d'un décret de Dieu, même dans l'homme régénéré, il est impossible de parvenir à une pureté exempte de péché, et que, par conséquent, suivant la volonté de Dieu, le péché qui continue à demeurer dans l'homme n'est point ôté, mais seulement couvert; 3° qu'en conséquence l'homme, incapable de parvenir à une justice réellement inhérente en lui et propre à être comptée devant Dieu, a besoin d'une justice extérieure qui lui soit seulement imputée.

Nous rassemblons ici encore quelques expressions de Luther qui, avec celles que nous avons antérieurement citées, sont propres à jeter quelque lumière sur l'opération qui s'accomplissait alors dans son esprit. Si, disait-il, c'était chose à son choix, il ne désirerait même pas d'avoir un libre arbitre, ni d'avoir entre ses mains quelque chose qui pût aider à son salut, attendu qu'en présence de l'immense supériorité de tant de démons, dont un seul est déjà plus fort que tous les hommes ensemble, il perdrait son salut bien certainement; et puis aussi parce que, quand même le salut de l'homme ne serait exposé à aucun danger, il se fatiguerait et travaillerait

[1] Opp. lat. Witteb. II, 498, b : Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiæ propinqua.

toujours pour un but incertain, puisqu'il resterait encore le doute de savoir si nous plaisons à Dieu, ainsi que nos actions, ou s'il n'en est pas exigé davantage, *doute que lui-même, à sa grande détresse, n'avait que trop éprouvé durant une longue suite d'années*[1].

L'idée d'une justice divine qui punit lui était surtout odieuse, et à plusieurs reprises il confesse que l'idée que Dieu est juste dans le châtiment infligé au péché le remplissait de haine contre cet attribut de Dieu, voire de colère et de haine contre Dieu lui-même. Il reproche aux Pères, alors que dans les Psaumes Dieu est qualifié de juste, d'avoir interprété ces paroles dans le sens de la justice de Dieu punissant le péché, au lieu de l'entendre dans le sens de la justification de l'homme par l'imputation des mérites de Jésus-Christ.

« Notre nature aussi, que nous ne pouvons expulser ni jeter loin de nous, est d'accord avec la loi de Moïse. Car voici ce que pensent tous les hommes : Vois, tu es un pécheur ; mais Dieu est saint et juste ; voila pourquoi Dieu est irrité contre toi, te punira et ne t'écoutera point. Voilà comment raisonne toute notre nature, et il lui est impossible de renier ces conclusions. C'est pour cette raison que les Pères, expliquant des Psaumes où sont écrits ces mots « *Justus Deus,* » Dieu est juste, les ont interprétés dans ce sens qu'il juge et punit avec justice, et non qu'il justifie et sanctifie. Quand j'étais un jeune théologien, j'avais grandement en aversion cette interprétation et la craignais fort. Car, lorsque j'entendais nommer le Dieu juste, je pensais à cette interprétation qui s'était enracinée profondément chez moi et était devenue une puissante habitude. Aujourd'hui encore je m'épouvante quand je lis ou entends ces deux mots

[1] L. c. f. 524, b. : Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem, non solum ideo, quia in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus dæmonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus dæmon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur ; sed quia etiamsi nulla pericula, nullæ adversitates, nulli dæmones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare, et aerem pugnis verberare ; neque enim conscientia mea, si in æternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret ; quocumque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justitiariorum et ego meo magno malo tot annis satis didici.

« *Justus Deus,* » tant cette habitude tient chez moi par ses racines. Voilà quel mal peut faire et quelle puissance peut avoir une doctrine fausse et impie, quand les cœurs en sont souillés et empoisonnés dès l'enfance. Et jusqu'alors, les anciens docteurs l'ont à peu près tous interprétée ainsi [1]. »

Un peu plus tard, en 1530, il confessa encore deux points remarquables : d'abord, que lui-même, qui puisait pourtant dans cette doctrine seule toute sa consolation et sa confiance, il éprouvait néanmoins beaucoup de difficulté, pour ne pas dire une entière impossibilité, à la bien réaliser en pratique et à régler sur elle tous ses sentiments religieux. Cette intime et profonde contradiction d'une doctrine qui, d'une part, veut que l'homme s'applique avec zèle et consciencieusement à la partie active de sa vie religieuse et morale, et qui pourtant, de l'autre côté, prétend que tout cela n'a aucune valeur devant Dieu, et que l'imputation des mérites de Jésus-Christ par la foi fait tout, cette contradiction fit sentir son empire à Luther lui-même. « Cela m'arrive encore, à moi aussi, » dit-il [2], « que les œuvres me tirent en arrière, m'éloignant du Christ ; et il me faut jour et nuit lutter à outrance contre elles. » — « Moi-même, continue-t-il, j'ai appris jusqu'à ce jour, au prix de longues et pénibles luttes soutenues en mon âme, quelle chose difficile et purement divine cela est de se familiariser avec cette pensée : Nous sommes justifiés par la grâce et sans les œuvres ; la seule foi en Jésus-Christ est cette justice unique, formelle et complète des Saints. Cela dépasse trop la force de conception du cœur humain, ainsi que toute intelligence et tout langage de la terre. » Ensuite, il laisse échapper ce remarquable aveu, qu'il est impossible de découvrir cette doctrine dans la sainte Ecriture, lorsqu'on ne fait que la lire et l'étudier, sans avoir expérimenté la chose sur soi-même. Il ajoute que c'est là ce qui arrive à tous ceux qui ont appris de lui ces paroles : « La foi seule justifie, » mais qui n'en passent pas moins, aveugles, sourds et muets, sur les passages les plus probants de l'Ecriture en faveur de cette doctrine, précisément parce qu'il leur manque cette expérience de la vie. Ce n'était donc que son état psychique in-

[1] Ed. Walch. v, 701. — [2] L. c. vii, 2164.

dividuel qui l'avait amené à lire dans les Epîtres de saint Paul une doctrine que jusqu'à lui aucun mortel n'y avait découverte.

Dès 1516, il avait conçu l'idée que ceux-là précisément d'entre ses contemporains, qui aspiraient de toutes leurs facultés à la justice et à la vertu, étaient plongés dans une erreur profonde et une présomption coupable; car, selon lui, au lieu de se contenter de la justice toute faite de Jésus-Christ, qui nous est abondamment offerte en don, ils voulaient parvenir à une justice propre, afin de pouvoir ensuite se présenter devant Dieu en toute confiance, avec cette justice réelle, consistant en bonnes œuvres [1]. C'était une erreur contre laquelle il avait lui-même encore à lutter, et qu'il ne réussissait pas encore bien à vaincre. Mais la plus douce consolation, ajoutait-il, c'était précisément qu'on n'avait pas à tendre vers une complète pureté de péché, et qu'on devait, au contraire, demeurer pécheur, attendu que Jésus-Christ n'était pas descendu du ciel pour autre chose que pour habiter dans des pécheurs. Pourquoi donc serait-il mort, si nous ne devions arriver à l'apaisement de notre conscience que par nos propres efforts et nos propres souffrances [2] ?

Cette idée le conduisit, par une conséquence logique, à une autre idée, exprimée dans une lettre écrite à Spalatin, en 1518. On y voit que, pour Luther, toute la religion se résumait en deux actes : un acte de désespoir et un acte de confiance : désespoir de soi et de tout ce que l'homme fait, même avec le secours de la grâce; confiance, au contraire, dans la grâce divine, qui pardonne et couvre. A proprement parler, dit-il, ce n'est pas tant l'œuvre qui plaît à Dieu, que l'accusation dont elle est la cause; Dieu ne nous a point ordonné les bonnes œuvres pour que nous le servions en les accomplissant, mais bien plutôt pour nous donner des occasions de craindre et de nous accuser nous-mêmes [3]. Car, en dernière analyse, tout doit tendre à l'honneur et à la

[1] Lutheri epp. ed. Aurifaber, I, 11.

[2] L. c. f. 12, a : Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiæ quietem pervenire oportet, utquid ille mortuus est?

[3] L. c. f. 50, a : Non tam opus, quam ejus illa accusatio Deo placet, ita ut Deus opera bona magis præceperit ad occasionem talis nostræ accusationis et timoris sui, quam ut in ipsis quærat sibi serviri.

gloire de Dieu, et on ne le glorifie précisément que lorsqu'on s'abandonne entièrement à sa miséricorde, et qu'on s'y confie d'autant plus qu'on désespère plus complètement de ses propres actes.

Δὸς μοὶ, ποῦ στῶ ; dans cette formule se concentre de plus en plus clairement toute la tendance religieuse de Luther. C'est la certitude que je veux : certitude de mon état de grâce, indépendamment de la voix de ma conscience ; certitude malgré le sentiment de ma coulpe et les nouveaux péchés que je commets sans cesse. Ainsi se développa chez lui son idée de la foi justifiante ; ainsi s'accrut de plus en plus son horreur pour la doctrine qui attribue aux œuvres une valeur devant Dieu. Il parle de cette aspiration de l'homme « à se parer de bonnes œuvres » et à apaiser sa conscience par la pureté de sa conduite, comme du mal secret, du vice profond et capital du cœur humain, vice qui ne saurait être extirpé, ni même reconnu, à moins que l'homme ne soit tourmenté par les combats redoutables de la mort, de l'enfer, de la conscience, ou par les angoisses de l'espérance, de la prédestination éternelle, etc. Tout le reste, bien que ce soient de grandes vertus ou de grandes œuvres, aggrave ce mal bien plutôt que de le faire disparaître [1].

Plus tard même, Luther assurait encore que la doctrine de l'ancienne Eglise touchant la valeur des bonnes œuvres n'était pas encore entièrement déracinée chez lui. « C'est là ce péché qui nous a si complètement envahis et enveloppés, et qui est si fortement attaché à nous, que nous vouillons toujours découvrir quelque chose que nous ayons fait, et en quoi nous puissions nous confier. Moi-même, j'ai encore de la peine à ne pas tomber dans ce péché ; et pourtant je me suis torturé et tourmenté à ce sujet de telle sorte que je suis étonné d'être encore en vie. Voilà la vraie meule que nous ne pouvons jamais nous ôter du cou [2]. » Il enviait le bonheur des jeunes gens qui, élevés déjà dans sa doctrine, auraient bien moins de peine que lui à se défendre de cette erreur capitale [3]. Il s'habituait de plus en plus à ne plus guère parler de la doctrine de l'ancienne Eglise autrement, que

[1] Ed. Walch. IV, 1073 et suiv. — [2] L. c. XII, 1802.
[3] Opp. lat. Iéna, IV, 395.

comme d'une perversion totale et d'un reniement de l'œuvre de rédemption. « Les Turcs, les Juifs, les papistes ne bâtissent » ni ne se confient sur Jésus-Christ, mais sur leur propre » sainteté. » — « Sous la papauté nous sommes devenus, sous » le nom de Jésus-Christ, des païens sept fois, c'est-à-dire de » beaucoup pires que nous ne fûmes jamais auparavant. » — « Quand même les papistes auraient raison sur tous les autres » points, ils seraient perdus par cet article capital, où ils en» seignent que nous devons douter de la grâce de Dieu, si nous » ne nous en sommes d'abord rendus dignes par notre propre » satisfaction et nos propres mérites. — Mais de ce qu'ils » enseignent cela, de ce qu'ils persistent dans leurs œuvres » et leur doute, ne le pouvant en effet autrement, il est cer» tain qu'ils doivent être l'église du diable ; car il ne saurait » y avoir davantage et d'autres chemins que ces deux-ci : » l'un, où l'on se fie en la grâce de Dieu, et l'autre, où l'on » se fie en son propre mérite et ses propres œuvres. Le pre» mier, c'est le chemin de l'ancienne Eglise, de tous les pa» triarches, des prophètes et des apôtres, ainsi que l'attestent » les livres saints ; le second, c'est celui du pape et de son » Eglise[1]. »

Pourtant, il y avait encore chez Luther des moments où la lumière de la vérité se faisait jour à travers les sombres nuages de l'erreur dont il s'était lui-même entouré. Tandis que d'ordinaire son imagination torturée lui peignait toute l'Eglise comme un fantôme défiguré, aux traits grimaçants, il laissait pourtant échapper, en 1521, cet aveu remarquable que l'on peut croire sincèrement tout ce que croit l'Eglise, et par conséquent ce qu'elle enseigne touchant la nécessité et le mérite des bonnes œuvres, sans pour cela s'abandonner à l'orgueil et à une présomptueuse suffisance. Bien plus, il déclarait que c'était là l'état réel de la grande majorité des laïques catholiques. S'élevant contre le prétendu pharisaïsme des moines, il affirme qu'il vaudrait mieux être un laïque illettré, un artisan, un pâtre : « Car ces gens-ci croient avec simplicité ce » que croit l'Eglise, et n'en sont nullement vains ; ils pensent » et espèrent encore mieux des autres, des moines ; mais

[1] Ed. Walch. I, 2132. — XVII, 1681.

» pour leur propre personne ils n'ont aucune présomption[1]. »

Ce fut une idée extrêmement avantageuse pour Luther, d'avoir appelé simplement du nom d'*« Evangile »* sa doctrine sur la justification. Son exemple ne manqua point d'être suivi par tous ceux qui prêchaient et enseignaient la doctrine nouvelle, et ils répandirent rapidement cette dénomination, qui agit en Allemagne comme un charme irrésistible sur la masse des esprits incultes. Grâce à cette habile tactique, toute attaque contre la nouvelle doctrine, tout refus de l'adopter étaient jugés d'avance, et tous ses adversaires flétris du nom d'ennemis de l'Evangile. Et puis, quoi de plus facile, de plus attrayant, de plus consolant que ce passage de la loi à l'Evangile[2]!

En outre, Luther mit en usage, dès l'origine de ses tentatives, un artifice dont il se fit ensuite, jusqu'à la fin de sa vie, une arme régulière, et qui lui servait à placer ses adversaires sous le jour le plus odieux, de même qu'à entourer sa propre doctrine, aux yeux du vulgaire ignorant, d'un prestige d'évidence irrésistible et d'irréfragable vérité. Il affirmait, avec un air de naïveté et un aplomb qui sont sans exemple dans les annales de la discussion religieuse, et doivent encore aujourd'hui causer le plus profond étonnement à quiconque connaît la littérature de cette époque, que tous ceux qui écrivaient contre lui ou résistaient à sa doctrine : prélats, théologiens, princes, hommes d'Etat, étaient au fond du cœur parfaitement convaincus de la vérité de cette doctrine et d'accord avec lui sur tous les points principaux de son système ; qu'une malveillante jalousie chez les uns, un orgueil envieux chez d'autres, la cupidité et la crainte de perdre de riches prébendes chez le plus grand nombre, étaient le vrai motif qui les portait, en dépit de leur con-

[1] L. c. IV, 1212.

[2] Un échantillon seulement de la manière dont Luther usait de ce nom, et à quels penchants du cœur humain il s'adressait ! « Le mot *Evangile* ne signifie rien autre qu'une bonne nouvelle, une nouvelle et consolante doctrine et prédication, annonçant quelque chose que l'on aime de tout son cœur à entendre. Ce ne doit pas être une loi, ni un commandement, qui nous pousse et exige de nous ce que nous devons faire, nous menaçant du châtiment ou de la damnation, au cas que nous ne ferions point ce qui nous est demandé : car voilà ce que personne n'aime à entendre. » (L. c. XI, 1309).

viction réelle et de leur conscience, à défendre la doctrine de l'ancienne Eglise[1].

Dans l'origine, à l'époque où parurent les premiers écrits de Luther, la réalité surpassa évidemment l'espérance qu'il avait pu concevoir du succès de ses idées. Il est donc naturel de croire que sa doctrine sur la justification lui parut douée d'une puissance morale irrésistible qui finirait par tout subjuguer et par envahir toutes les sphères de la vie religieuse, et imprimerait une direction nouvelle au sentiment religieux de l'époque contemporaine. Il était pénétré de l'idée que, du grain de semence planté par lui, l'arbre de la nouvelle église s'élèverait par le développement nécessaire de sa vitalité interne, et cette confiance grandit d'autant plus qu'il crut remarquer que même les erreurs commises par lui, ou des tergiversations et des variations sur des points de détail ne pouvaient ni arrêter, ni comprimer le développement de la nouvelle doctrine et l'accroissement de l'église qui en devint l'expression matérielle. De là cette assertion caractéristique : « Tandis que je dormais et buvais de la bière de Wittenberg avec mon Philippe et mon Amsdorf, la parole a tant » et si bien travaillé, qu'elle a fait à la papauté plus de mal » que ne lui en fit jamais aucun prince ni aucun empereur[2]. » De même qu'il s'habitua peu à peu à considérer sa doctrine comme le seul remède capable de sauver la chrétienté, de même, et cela allait de soi, il finit par se regarder comme le médecin chargé de dispenser ce remède, et qui seul pouvait guérir l'humanité plongée dans le mal[3]. Il mettait uniquement

[1] Presque tous ses écrits offrent des exemples de ce genre d'argumentation, et en si grand nombre que nous ne pouvons qu'en indiquer ici quelques-uns : « Nos ennemis eux-mêmes sont convaincus et contraints d'avouer que notre doctrine est la vérité divine. Car le Pape, les évêques, les cardinaux et autres drôles ont les yeux éblouis de son évidence. » — « Tous nos adversaires savent et sont forcés de confesser que notre doctrine est la pure vérité. » — « Nos contradicteurs eux-mêmes sont obligés de dire : Sa doctrine est certainement vraie; mais nous n'en voulons pas convenir, parce que c'est lui qui le dit, et que cette doctrine surgit dans ce coin. » (Ed. Walch. VII, 1434, 649. — VIII, 922).

[2] L. c. XX, 72.

[3] « Priez, » disait-il après maintes espérances déçues, « priez, pour que le jour du jugement arrive bientôt ; il n'y a plus aucun moyen de sauver le monde : je l'ai essayé de mon mieux et de tout mon pouvoir; mais cela ne réussit nulle part. » (Propos de table, publiés par Færstemann, I, 155).

sur le compte de la doctrine sur la justification l'affaiblissement et la décadence de la papauté : C'était, disait-il, le son des trompettes qui faisait écrouler les murs de la Jéricho papiste : c'était l'invincible arme offensive et défensive des protestants [1].

Avant tout, Luther se regardait donc, dans son intime conviction, comme le véritable apôtre de l'Allemagne, qui n'aurait connu que par lui la vraie doctrine de Jésus-Christ. Car l'Allemagne, disait-il, n'avait point, à proprement parler, possédé le christianisme depuis le temps de saint Boniface jusqu'à celui où lui, Luther, s'était révélé, puisque la substance et la quintessence du christianisme, l'Evangile, la doctrine de la justification y était tout-à-fait ignorée [2]. Il allait plus loin encore : il avançait même que, depuis le temps des Apôtres, on avait défiguré et obscurci la véritable doctrine capitale de la religion chrétienne. « Maintenant, » dit-il, « on a » l'Evangile presque aussi pur et aussi clair que l'eurent les » Apôtres, et il est revenu à sa pureté primitive, et bien plus » pur qu'il n'était du temps de saint Jérôme ou de saint Augustin. » — « Ainsi, l'Ecriture est demeurée si obscure depuis le temps des Apôtres, et nulle part il n'en a été écrit » une explication sûre et constante [3]. » Depuis ces premiers fondateurs de l'Eglise, dit-il dans le Sermonnaire ecclésias-

[1] « Si elles (les sectes) avaient enseigné cet article, en demeurant bien d'accord avec nous comme elles étaient d'abord, si elles avaient persisté à enseigner avec zèle que nous ne sommes justifiés devant Dieu ni par la loi, ni par notre propre justice, mais seulement par la foi en Jésus-Christ, ce seul article aurait avec le temps couché le papauté dans la poussière, et eût réussi en cela, comme déjà on a réussi à abattre les confréries, les indulgences, la moinerie, la *nonnerie*, les reliques, les idolâtres, l'invocation des saints, le purgatoire, la messe, les vigiles, les vœux et tant d'autres abominations. — Que la papauté en ce temps-ci soit si faible et si débile, ce n'est pas certes à cause des attaques et des assauts des sectaires, mais à cause de ce seul article, que nous soutenons sans cesse par la plume, la parole et la prédication, et que nous soutiendrons, s'il plaît à Dieu, jusqu'au tombeau ; à savoir, que nous ne sommes justifiés que par la foi en Jésus-Christ, et non par la loi, et encore moins par les mensonges et les impostures du Pape. C'est cet article qui non-seulement affaiblit et fait chanceler le règne de l'Antechrist, mais qui nous a aussi protégés et conservés jusqu'à ce jour ; et si nous n'avions eu cette protection et cette défense, il y a longtemps que nous aurions péri, nous et les sectes. — Et si nous ne pouvions nous appuyer sur cette ancre, il nous faudrait encore adorer le Pape, et il n'y aurait ni moyen ni manière de s'en défendre, ni de l'empêcher (Ed. Walch. VIII, 2027, ss. 2030).

[2] Opp. lat. Iéna, III, 75, a. — [3] Ed. Walch. X, 549-551.

tique, jamais la foi ne fut aussi pure et aussi lumineuse que de son temps. La rapidité avec laquelle la nouvelle doctrine se propagea, l'accueil enthousiaste qu'elle rencontrait, étaient naturellement aux yeux de Luther une preuve concluante de sa vérité et de sa divine origine. « Voilà, » disait-il encore en 1534, « voilà ce qui fait le prompt succès et le progrès de » l'Evangile, c'est que les consciences tourmentées ont soif » de cette doctrine, sur laquelle, au moins, elles peuvent » s'appuyer avec confiance et certitude; c'est aussi ce qui » nous arriva, à nous-même, sous la pesante tyrannie de la » papauté, et au milieu des angoisses continuelles qui trou- » blaient notre conscience malgré tous nos efforts et toutes » nos luttes[1]. »

Aussi s'ensuivit-il que la doctrine de la justification, comme cela d'ailleurs était fort naturel, fut constamment en lui le centre et le pivot de tout sentiment, de toute idée religieuse; et cette doctrine de l'imputation fut la seule qu'il crut réellement avoir conçue par une révélation spéciale du Saint-Esprit[2]. Tout ce qui concordait avec elle était maintenu; tout ce qui la contredisait, renversé. La valeur des livres du Nouveau Testament n'était appréciée par lui que selon le degré de facilité qu'il y rencontrait pour les adapter et les faire servir à la doctrine de la justification. « On a tort de » compter quatre Évangélistes et quatre Évangiles, car tout » ce que les apôtres ont écrit est Évangile. — Mais ceux qui » ont le mieux prouvé et le plus fréquemment prêché que la » seule foi en Jésus-Christ justifie, ceux-là sont les meilleurs » Évangélistes. Voilà pourquoi les Épîtres de saint Paul sont » plus Évangile que les livres de saint Matthieu, saint Marc et » saint Luc; car nul ne fait si vaillamment sonner la grâce » que nous possédons par Jésus-Christ, que saint Paul, sur- » tout dans l'Épître aux Romains. — Ainsi la première Épître » de saint Pierre est aussi l'un des plus beaux livres du Nou-

[1] Opp. lat. Ien. III, 422, a. — Néanmoins, une année auparavant, il se plaignait déjà de la honte et du mépris qu'on infligeait généralement à cette doctrine. « Mais, dit-il, la renie qui voudra, curé, père, mère, prince ou seigneur; pour moi, je ne céderai point, ni ne reculerai; mais je tiendrai ferme avec cette pauvre justice. » (Ed. Walch. v, 513, etc.)

[2] Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, I, 30.

» veau Testament, le vrai et pur Évangile, car il fait la même » chose que saint Paul et tous les Évangélistes, enseignant » la vraie foi, comme quoi Jésus-Christ nous a été donné, » lequel ôte de nous nos péchés et nous sauve[1]. »

Alors même qu'une institution lui était désagréable ou odieuse par d'autres motifs, il la faisait toujours dériver de l'oubli de cette doctrine capitale, oubli qui aurait entraîné cette erreur avec tant d'autres erreurs et d'abus.

C'est ainsi que l'exaltation de la vie d'abstinence, question où tous les Pères se seraient trompés, était pour Luther une conséquence née de l'oubli de la doctrine sur la justification[2].

Mais où son aversion se prononçait de la manière la plus vive, c'était contre le *Sacrifice de l'Église.* L'ancienne doctrine du sacrifice de l'Eucharistie étant en contradiction avec la doctrine nouvelle de la justification, Luther dut naturellement rejeter ce dogme. Mais, ne se contentant pas de le repousser, il s'appliqua de toutes ses forces à inspirer à ses adhérents la plus profonde horreur contre ce pivot du culte catholique. Il dépeignit la messe sous des couleurs si noires, que toutes les abominations de l'idolâtrie cananéenne lui paraissaient préférables à cet acte. Beaucoup de choses, disait-il, sont chez les papistes de vrais manèges du diable, mais la messe devrait être regardée comme la plus grande de leurs abominations. « Car, quoique j'aie été un grand et misérable et indigne pécheur, et que j'aie passé et perdu ma jeunesse dans la damnation, mon plus lourd péché est pourtant d'avoir été un si saint moine, et d'avoir, pendant plus de quinze ans, irrité, tourmenté et torturé mon bon Seigneur par tant de messes. » — « Ce crime (que les papistes aient fait du sacrement commun et de la foi commune l'œuvre particulière et le sacrifice de quelques individus), ce crime passe toute parole et toute idée, et on ne saurait assez le blâmer et le châtier dans tous les siècles. D'autres vices ont chacun son démon ou sa bande de démons à part, qui les pratique et les propage; mais pour la messe, je tiens pour certain qu'elle est l'œuvre collective

[1] Ed. Walch. IX, 624 et suiv.

[2] Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 169, b : Bone Deus, ita accidit, quando verbum Dei et articulus justificationis amittitur.

de tous les démons qui ont mis en commun toutes leurs forces, leurs conseils, leur malice et leur ruse, pour fonder et soutenir cette abomination. » — « Dieu veuille donner à tous les pieux chrétiens un cœur qui s'épouvante à entendre le mot *Messe*, et les fasse se signer comme devant une abomination de l'enfer [1]. »

Son antipathie pour toutes les « œuvres » en général s'étendait même jusqu'à l'œuvre de la *prière;* il déclarait que c'est folie que de chercher dans la prière la paix de l'âme. « De ce que la paix (avec Dieu) vient par la foi seule, elle ne peut venir par les œuvres, par la prière, ni par quelque autre chose que ce soit; l'expérience nous enseigne cela. Un homme a beau se tourmenter jusqu'à la mort, son cœur ne trouve point la paix jusqu'à ce qu'il commence à s'abandonner, à se confier, à se reposer en la grâce de Dieu [2]. » Il interdisait même à ses adhérents de persister avec persévérance dans la prière, d'implorer et d'invoquer avec insistance la grâce divine. « Dieu a promis de nous entendre et d'exaucer » nos prières; c'est pourquoi, lorsque tu auras prié une fois » ou trois fois, tu croiras que tu es exaucé, et tu ne prieras » pas davantage, afin de ne point tenter Dieu ou lui montrer

[1] Ed. Walch. xx, 1384. — xvi, 2002. — xix, 1576. — « J'aimerais mieux, disait-il, avoir été un .... (πορνοβοσκός) ou un voleur de grand chemin, que d'avoir, quinze années durant, sacrifié et blasphémé ainsi Jésus-Christ dans des messes. » (L. c. xxii, 1236). — Et pourtant ce même homme, qui déclarait que la messe était la plus horrible abomination de ce monde, un blasphème au-dessus de l'expression humaine, ce même homme, en 1539, conseille à M. Weier, étudiant de Poméranie, de s'appliquer à gagner son père, zélé catholique, en se conformant à ses idées dans tout ce qui est religion, en jeûnant et priant avec lui, en écoutant la messe avec une apparente dévotion, et en invoquant les saints. (Colloquia, meditationes, etc. ed. Rebenstock, ii, 82, b.)

[2] Ed. Walch. xv, 1814. — Même dans les écrits destinés à l'instruction du peuple, il se permettait des expressions qui désignaient la prière comme une chose tout-à-fait superflue. « La préparation des voies du Seigneur, » dit-il, par exemple, dans le Sermonnaire, « ne consiste nullement à ce que tu te veuilles » dignement préparer par la prière, le jeûne, les pénitences, les mortifications » et tes propres œuvres, comme le recommandent à cette heure tous les sermons » qu'on prêche pour l'Avent; mais elle consiste à ce que tu reconnaisses et con» fesses au fond de ton cœur que tu es indigne, pécheur, misérable et condamné » avec toutes les œuvres que tu peux faire. Plus un cœur est plein de cette dis» position, mieux il prépare les voies au Seigneur, dût-il même pendant ce » temps ne boire que de la malvoisie, se promener sur des jonchées de roses et » *ne point prononcer un mot de prière.* » (L. c. xi, 149. — Voy. aussi le tome premier du présent ouvrage, pag. 316.)

» de la méfiance[1]. » Communément on regarde comme une preuve de son zèle pour la prière l'oraison que Guy Dietrich l'entendit un jour prononcer ; cette oraison, comme presque toutes les manifestations de sa pensée, était empreinte d'un caractère tout polémique : il n'y demandait ni pureté ni grâce sanctifiante ; ce qu'il implorait de Dieu, c'est qu'il voulût châtier et anéantir les adversaires de la nouvelle doctrine et de la nouvelle église[2]. Lui-même rangeait l'assiduité à la prière parmi les pratiques auxquelles il se livrait avec ardeur étant moine, mais qu'alors (depuis son début dans la carrière de réformateur) il avait oubliées. « Comme j'étais encore moine, je me tourmentai et me fatiguai chaque jour, durant près de quinze ans, à dire la messe, à jeûner, à veiller, à prier, et à d'autres exercices pénibles : car je m'imaginais bien sérieusement de devenir juste et saint par mes œuvres, et pensais ne jamais pouvoir renoncer à cette vie. Mais à présent, Dieu merci ! j'ai oublié tout cela[3]. » Il se plaint même d'être arrivé à ne plus pouvoir réciter seulement le *Pater,* sans que des pensées étrangères viennent se mêler à sa prière. « Si tu peux le réciter sans qu'il te vienne d'autres idées, tu es un grand maître ; moi, je suis content si je parviens seulement à expulser, à écarter les pensées étrangères[4]. » En outre, il se plaint d'être devenu faible et tiède, quant à la prière, depuis son changement de religion. « Néanmoins je sens bien que je ne prie plus aujourd'hui Dieu avec la même ferveur que je mettais jadis à prier les Saints[5]. » Sa femme ayant parlé, comme d'un fait généralement connu, de ce que tous, depuis qu'ils avaient pris parti « pour l'Évangile, » ils étaient devenus plus négligents et plus indifférents pour la prière, et lui en ayant demandé la cause, il convint que les Luthériens étaient de glace à l'endroit de la prière, bien qu'ils y fussent engagés par le Saint-Esprit ; et, quant au zèle des papistes, il l'expliqua en disant que, poussés sans cesse par le diable

[1] Ed. Walch. XI, 1631.
[2] Vie de Mathesius (l'ancien), par Balth. Mathesius, pag. 85.
[3] Ed. Walch. V, 619.
[4] Cité dans l'Hist. des Cérémonies religieuses en Saxe, par Gerber, pag. 243.
[5] Sermons inédits de Luther publ. par Bruns. pag. 48.

dont ils étaient les serviteurs, ils s'appliquaient assidûment et péniblement à leur culte [1].

Quelquefois il avait besoin de s'exciter d'abord à la colère et à la haine contre le Pape et les papistes, pour donner quelque chaleur à sa prière par trop froide. « Je suis quelquefois si froid et si rebuté, que je ne puis prier. Alors, je me bouche les oreilles, et dis : « Je sais que Dieu n'est pas loin de moi, et il faut que je l'invoque et crie vers lui. Puis, je me remets devant les yeux l'ingratitude et la vie abominable de mes contradicteurs, du Pape, de sa clique et de sa vermine ; cela m'échauffe un peu, je m'enflamme de colère et de haine, et je dis alors : Seigneur, que ton nom soit sanctifié, etc. Voilà comment ma prière s'échauffe et se ressent de mon ardeur. » — « Je n'ai point de meilleur auxiliaire que la colère et l'emportement ; car lorsque je veux bien penser, écrire, prier ou prêcher, il faut que je sois en colère ; cela rafraîchit ma prière, aiguise mon esprit, et chasse toutes les pensées de découragement et tous les doutes [2] ». A la place de cette humble espérance qui remet tout à la volonté de Dieu, et que l'Eglise regarde comme la disposition la plus favorable pour la prière, Luther mit une confiance hardie, orgueilleuse [3]. Il est souvent question, dès-lors, surtout dans ses lettres, d'un genre tout particulier de prière, à savoir, de la prière contre certaines personnes détestées, la prière homicide (*das Todtbeten*). Ainsi, Luther menaça Emser de prier contre lui, afin que Dieu voulût bien le faire mourir. Ainsi encore, il engagea son ami Venceslas Link à prier contre le duc Georges, afin que Jésus-Christ, ou le convertît ou lui ôtât la vie. Cordatus devait prier contre Carlstadt, afin que, dès cette vie, Dieu le payât selon ses œuvres [4].

Par le développement rationnel de sa doctrine sur la justification, Luther, qui jadis avait exalté si fort Jean Tauler, en

[1] Ed. Walch. XXII, 810. — [2] L. c. XXII, 1237. — [3] L. c. XX, 2755.

[4] Adhuc modicum et orabo contra eum, ut reddat ei Dominus secundum opera sua ; melius est enim, ut moriatur, quam ut sic pergat, contra conscientiam suam, Christum blasphemare. Epp. ed. Aurifaber, II, 204, b. — L. c. f. 39, a. — Tu ora contra eum — Carlostadium — ut reddat ei Dominus statim secundum opera sua. *Correspondance de Luther, publiée par Schütze*, II, 121.

arriva au point, non-seulement de rejeter et de honnir la théologie ascétique et mystique de l'Eglise catholique, mais de déclarer même que la principale doctrine de cette théologie, la purification du cœur et le détachement des choses de ce monde, est un rêve et une fascination émanée du diable. « Les papistes et tous les sectaires, avec leurs rêves et leurs illusions, trompent les gens et les induisent à marchander avec Dieu ; jamais ils ne parviennent à comprendre ce que c'est qu'un cœur pur, une bonne conscience et une foi sans badigeon ; aussi le Pape et toutes les Universités ignorent aujourd'hui ce que signifient ces trois mots : car ils rêvent qu'un cœur pur est celui qui ne conçoit aucune mauvaise pensée, n'est attaché à aucune créature, de sorte que la créature et la pensée soient séparées l'une d'avec l'autre. Et ces conducteurs d'aveugles nous ont conduits de la sorte, et barbouillé d'innombrables livres de spéculations de ce genre, pour enseigner comment on se détache des choses du monde ; et tout cela n'est rien pourtant que rêves et que mensonges diaboliques[1]. »

On sait en quels termes absolus et durs Luther condamnait toute l'institution ecclésiastique du jeûne, non-seulement telle qu'elle se montrait alors avec ses abus et ses excès, mais en principe, attendu qu'il refusait en général à l'Église le droit d'ordonner quelque chose qui pût obliger la conscience du chrétien, et puis parce que le jeûne devenait absolument nuisible et pernicieux, selon lui, dès qu'on y attachait quelque importance au point de vue religieux, ou qu'on voulait y reconnaître un caractère méritoire. Il vaut mieux, disait-il, se livrer à l'ivrognerie et à tous les excès de la table, que de regarder le jeûne comme une bonne œuvre[2]. Ce qu'on ne fait pas librement, mais à titre de commandement, est par cela même inutile. Le vrai jeûne, disait-il encore, consiste à pardonner et à faire du bien à son prochain ; quiconque fait cela, jeûne, dût-il, tant qu'il lui plaît, manger et boire[3].

Un temps arriva toutefois où, témoin de l'excès effroyable d'intempérance et d'ivrognerie où l'Allemagne protestante était tombée depuis la Réforme, Luther lui-même regarda le

[1] Éd. Walch. IX, 506, etc. — [2] L. c. XI, 730. — [3] L. c. VI, 3461.

rétablissement du jeûne comme chose désirable. La difficulté était de trouver un personnage ou une autorité capable de rétablir, en luttant contre les penchants populaires, ce qu'on avait fait tomber à force de cris, et voué au mépris public comme sotte et inutile tromperie et une superstition papiste. Luther sentit là toute l'impuissance de ses prédicateurs.

« On doit ici se plaindre, et déplorer avec justice la décadence et l'anéantissement de toute bonne discipline et de toute conduite. La nécessité nous ayant conduits et contraints à abolir les cérémonies impies du Pape, beaucoup de gens se sont imaginé qu'il ne fallait plus avoir du tout de cérémonies dans les églises. Si donc, alors qu'il faudrait de la pluie après une longue chaleur et sécheresse, ou du beau temps et du soleil après une longue pluie et humidité, pour me servir d'un exemple vulgaire, quelque pieux pasteur, dans un sentiment chrétien, s'avisait de convoquer le peuple en outre des assemblées et cérémonies ordinaires, ou de l'engager à jeûner quelques jours et à vivre plus sobrement qu'on n'a coutume de faire, ou bien encore de lui recommander d'amender sa conduite et de prier de cœur et sérieusement, de quelles injures ne s'entendrait-il pas apostropher, du train dont le monde vit aujourd'hui ? Chacun crierait à l'envi qu'on veut relever la papauté et compromettre la liberté chrétienne[1]. »

Il n'est pas jusqu'à l'abstinence de la chair à certains jours de la semaine, pratique qu'il ne pouvait jamais, dans les premiers temps, flétrir en termes assez énergiques, qu'il ne désirât plus tard de voir rétablie ; mais il voulait qu'elle le fût par le pouvoir séculier, comme mesure de police[2] : car il ne vou-

[1] L. c. VI, 2252.

[2] « Je conseillerais volontiers et j'aimerais assez que l'empereur et les princes fissent telles ordonnances, pour qu'un jour par semaine ou deux l'on ne mangeât ni ne vendît de viande : ce serait une mesure salutaire pour le pays, afin d'empêcher qu'on ne dévore tout, comme on fait, à telle enseigne que la disette ne peut manquer d'arriver et qu'on n'aura plus rien. Ensuite, je voudrais aussi que de temps à autre, une fois la semaine, ou comme on voudra, l'on ne soupât point le soir, si ce n'est avec une bouchée de pain et une gorgée d'eau, afin qu'on ne consomme pas tout à manger et à boire, comme cela se passe en ce temps. — En outre de ces jeûnes, il y aurait encore un jeûne spirituel général que nous autres chrétiens devrions observer, et il serait bien de garder le jeûne quelques jours avant Pâques, la Pentecôte et Noël, et de distribuer ainsi les jeûnes dans le cours de l'année. Mais surtout point pour en faire une affaire de culte ou une œuvre pie, pour obtenir quelque chose ou apaiser Dieu ; que ce ne soit qu'une discipline chrétienne extérieure, un exercice pour le simple peuple

lait point renoncer à l'idée qu'il fallait condamner des jeûnes prescrits par des commandements religieux, et, par cela même, obligatoires pour les consciences. Quant à l'idée que des mesures de police sont un pauvre équivalent à substituer à des institutions ecclésiastiques, et que des jeûnes ordonnés de par l'autorité publique, ou tomberaient promptement sous le poids du ridicule, ou conduiraient à une tyrannie intolérable et aux vexations d'une police arbitraire, cette idée ne paraît pas s'être présentée à l'esprit de Luther.

Plus le Réformateur s'affermissait dans l'opinion que toutes les lois de l'Église, qui prétendent obliger les consciences des fidèles, provenaient du mal, plus il sentait aussi se développer en lui l'antipathie et la colère contre les *conciles* de l'Église, et contre leurs décisions et leurs canons. Voici quelle était sa théorie. On ne peut rejeter les lois en général d'une manière absolue; seulement elles ne doivent point empiéter sur la conscience des fidèles ni leur imposer aucune obligation, parce que le chrétien, ayant le sentiment de sa justice imputée et de son état de grâce, doit être entièrement libre dans sa conscience. Dès qu'il y aurait devoir de conscience, il y aurait péché de transgression, ce qui aurait pour conséquence de faire retomber l'homme du règne de l'Évangile sous la domination de la loi, et de lui faire perdre la foi justifiante et tous ses bienfaits. Or la foi et la justification ne peuvent ni ne doivent dépendre de l'observation d'une simple loi, nécessaire peut-être pour le maintien de la discipline ecclésiastique et de l'ordre[1].

iet la jeunesse. — J'aimerais encore qu'ainsi l'on jeunât toute l'année le vendred soir, comme étant un jour particulier. » — « Quelqu'un ayant rapporté que le roi de Danemark et le duc de Holstein avaient ordonné un jeûne de trois jours, afin d'exhorter le peuple à la paix et à la prière, le docteur M. Luther dit : Voilà qui est bien, j'aimerais que les seigneurs rétablissent cette coutume : c'est d'une grande humilité extérieure, et si l'humilité intérieure s'y vient joindre, cela est bon. » — « Si je pouvais seulement obtenir que l'autorité prescrivît, de son chef, comme pratique extérieure et mesure de bonne police et discipline, de s'abstenir deux jours par semaine de viande (seulement, pas le vendredi et le samedi, mais deux autres jours, à cause du Pape et pour ne pas blesser les consciences), ce serait une bonne discipline extérieure. » (L. c. VII, 765. — XXII, 1507, 1501.)

[1] Luther insista particulièrement sur cette différence dans le Commentaire sur l'Épître aux Galates. « Je distingue donc entre ces deux choses : imposer une loi, et imposer quelque chose à la conscience. On peut bien imposer une loi, pourvu qu'on laisse à la conscience sa liberté et son indépendance, afin

Il faut remarquer, en outre, que pas un seul des nombreux conciles tenus dans l'Église depuis quatorze siècles n'avait énoncé cette prétendue doctrine capitale du christianisme, la doctrine de la justification par imputation, ou l'avait seulement supposée et rédigé ses canons en conséquence. Tout au contraire, la discipline instituée par les canons pénitentiaux des anciens Conciles est une protestation permanente contre cette doctrine. Aussi, dès 1524, Luther écrivait-il à un ami « que le nom de *concile* lui était presqu'aussi suspect et aussi odieux que celui de libre arbitre; qu'au concile apostolique (de Jérusalem) on avait déjà traité davantage des œuvres et des traditions que de la foi, et que dans les conciles postérieurs on n'avait jamais discuté sur la foi, mais seulement sur des opinions et des questions de controverse.[1] » Il ne jugeait pas plus favorablement du premier concile œcuménique; car, dans son Sermonnaire ecclésiastique, il dit « que c'est une chose absurde que les conciles veuillent décider et ordonner ce que l'on doit croire, « tandis que souvent il ne s'y trouve pas un seul homme qui ait un tant soit peu goûté du Saint-Esprit, comme il arriva au concile de Nicée. » — « C'est, dit-il encore, une des plus grandes calamités de la chrétienté que cette abominable et exécrable superstition, qui fait croire aux gens que les conciles possèdent le Saint-Esprit[2]. »

Cependant il s'agissait de savoir quelle forme il conviendrait de donner au *dogme de l'Eglise*, et comment on le mettrait d'accord avec les prétentions de Luther et avec les faits. Cette question devenait de plus en plus urgente. Pendant un temps assez long le Réformateur montra une certaine crainte de s'engager dans les difficultés, assez effrayantes en effet, dont cette question était hérissée. Et pourtant les plus grandes parmi les difficultés qu'il allait rencontrer ne s'étaient pas encore révélées, et il n'en entrevoyait la plupart qu'à travers une sorte de nuage trompeur. Déjà les flots de la Réforme, partant du dogme de la justification, comme d'une

qu'elle reste pure, qu'elle ne s'attache qu'à Jésus-Christ, le fiancé, et ne connaisse d'autre appui ni d'autre consolation que la grâce de Dieu. Que la loi intervienne, c'est aussitôt tenter Dieu. (L. c. VIII, 1039.) »

[1] Epp. ed. Aurifaber, II, 243. — [2] Ed. Walch. XI, 1891. — XIX, 1034.

ligne de partage entre la doctrine nouvelle et l'ancienne, commençaient à inonder l'Allemagne, sans que Luther se fût encore rendu compte de sa position vis-à-vis de l'Église. Quand le pape l'eut condamné, il espéra quelque temps encore que l'on parviendrait enfin, avec l'aide et sous la direction des princes temporels, à séparer l'Eglise d'avec le Siége de Rome ; il espéra que non-seulement l'Angleterre et la France, mais aussi l'Espagne et l'Italie, et, bien entendu, l'Allemagne entière prendraient parti pour la nouvelle doctrine, et qu'alors, par suite du fait accompli de la transformation de toute l'Eglise d'Occident, le dogme de l'Eglise prendrait également une forme nouvelle, appropriée à ce fait. Longtemps il nourrit l'espoir que le Siége apostolique serait renversé [1]. En attendant, dans sa polémique, il éludait autant que possible la difficulté. Si, pour argumenter contre lui, on en appelait à l'Eglise, il avait coutume d'opposer à l'église de ses adversaires, sa « parole de Dieu » arrangée et interprétée par lui, et de poser en principe que, sans la parole de Dieu et contre cette parole, on ne devait ni croire ni obéir à l'Eglise : cela suffisait pour le vulgaire déjà gagné à sa cause [2].

De cette manière, Luther laissa passer plusieurs années, se flattant toujours de la vaine espérance que l'ancienne Eglise, avec ses dogmes et ses institutions, finirait pourtant par adopter sa réforme, ou qu'il se ferait un tel désordre, un tel bouleversement, une telle désorganisation dans toutes les institutions religieuses, qu'au milieu du naufrage universel on serait trop heureux de recourir à la nouvelle doctrine comme à la seule planche de salut qui restât à la société chrétienne. Il ne se décida qu'à regret et à contre-cœur d'entamer des discussions dogmatiques, en admettant pour base que l'ancienne église continuerait d'exister, et dans le but de justifier son église à lui comme une église nouvelle, érigée seu-

[1] Ainsi, par exemple, en 1527 : Papa ubique visitatur, ut destruatur, venit enim finis et hora ejus. (Epp. ed. Aurifaber, II, 326, a.)

[2] On en voit un exemple dans une lettre à Wolfgang Stein, de l'an 1522, où; entre autres, il emploie aussi contre l'autorité de l'Eglise l'argument que voici : Si satis est, illorum Ecclesiam sic sensisse hactenus et docuisse, tunc etiam scortandum, rapiendum et impie agendum est, quia major pars istius eorum Ecclesiæ fuit impia et peccatrix pessima semper. Ideo sine verbis Dei nec Ecclesia est, nec Ecclesiæ creditur. — L. c. f. 97, a.

lement par sa séparation d'avec l'ancienne, et à côté de celle-ci. Il voyait bien que, dans ce cas, il ne lui restait que l'alternative pénible entre des hypothèses également dangereuses. Ou bien, soutenant que son église était réellement la seule vraie, la seule en possession des promesses de Jésus-Christ, il lui fallait en même temps indiquer à quelle époque et de quelle manière l'ancienne église avait perdu ses droits et les promesses divines : mais alors la ruine de l'ancienne église ne pouvant avoir été amenée que par l'altération de la doctrine du salut, dont elle se serait rendue coupable, il devait aussi se résoudre à soutenir que, depuis plusieurs siècles au moins, il n'y avait pas eu de véritable église ; que, par conséquent, la promesse de Jésus-Christ touchant l'esprit de vérité qui devait demeurer dans son Eglise jusqu'à la consommation des temps avait été annulée, et que la perpétuité de l'Eglise et la succession de doctrine, aussi bien que de mission et de pouvoirs, n'était qu'une vaine erreur. Ou bien il lui fallait se résigner, faute d'autre ressource, à admettre une église invisible de fidèles élus, ressource qu'il s'était lui-même enlevée en insistant avec tant de ténacité sur ce qu'il ne peut y avoir de fidèles là où n'est point enseignée la pure doctrine. Ou bien enfin, il lui fallait reconnaître que son église n'était qu'une secte de plus, ajoutée à d'autres sectes.

Il commença donc à déclarer que c'était une erreur que de fonder sa foi sur le témoignage et l'autorité de l'Eglise ; qu'en réglant sa foi sur les autorités existantes, sur les conciles, les évêques, le Pape, on est déjà perdu, attendu que ce n'est pas se fonder sur la parole de Dieu, mais sur de vaines croyances humaines. « Rien ne leur sert ici, » dit-il dans une autre occasion, « de crier : Eglise ! Eglise ! Pères ! Nous ne pouvons nous appuyer et nous confier sur la vie et les actions des Pères [1]. » Les erreurs les plus graves et les plus propres à perdre les âmes, s'étaient, suivant lui, établies et propagées dans l'Eglise depuis nombre de siècles, sous les auspices des évêques, des hommes les plus sages, les plus savants, et même les plus pieux et les plus saints [2].

[1] Ed. Walch. III, 216. — XIX, 1500.

[2] Une fois, Luther fait à l'*Eglise* une application singulière de sa doctrine de la justification. Il s'imaginait avoir découvert un expédient pour la concilier

Mais il ne faut pas s'en étonner, puisque Jésus-Christ lui-même nous a expressément mis en garde contre ces erreurs, et prédit à dessein que *les élus eux-mêmes seraient séduits* et erreraient. L'usage que le Réformateur fait du passage auquel ces expressions sont empruntées (Saint Matthieu, ch. XXIV, ℣. 24) est tellement caractéristique, que nous croyons devoir entrer dans quelque détail à ce sujet. Jésus-Christ, en disant « pour séduire même les élus, » ajoute ces paroles : « *Si cela était possible,* » donnant ainsi clairement à entendre que, même à la fin des temps, même aux prodiges des faux christs et des faux prophètes, les élus ne seront point induits en erreur. Luther cite ces paroles plus de douze fois, mais en les dénaturant par la suppression des dernières paroles si décisives. Puis, leur supposant un sens tout opposé au sens véritable, à savoir, que précisément les élus seraient réellement séduits, il applique cela à tout le temps écoulé depuis la mort des Apôtres jusqu'à l'an 1500, et termine en disant que Jésus-Christ, par ces paroles, a clairement averti qu'on ne doit ni croire le témoignage des saints, ni se régler sur leur exemple. « L'argument de la sainteté, Jésus-Christ le détruit en disant que les élus seront séduits. Voilà pourquoi ces ânes stupides ne gagneront rien à dire que l'Eglise n'a point été abandonnée pendant un si long temps, et qu'elle savait aussi très-bien tout ce que Luther allègue et prétend savoir aujourd'hui. » — « Ce que les papistes, dit-il encore, nous opposent de plus fort, c'est de dire : « Tant de saints hommes

perpétuité de l'Eglise avec les erreurs et les péchés sans nombre, où elle serait tombée d'après sa théorie. Il en serait de l'Eglise entière, comme du fidèle en particulier ; celui-ci, bien que fidèle et juste, continue à pécher ; mais les péchés lui sont pardonnés, aussitôt commis. Il en est de même de l'Église : elle retombe sans cesse dans le péché et dans l'erreur, mais Dieu lui pardonne ; elle ne cesse pas pour cela d'être la véritable Église de Dieu. « L'Eglise est sainte, il est vrai ; mais être saint ne signifie point être en ce monde sans erreur ni péché ; cela signifie (Ephés. v, 27) être saint en esprit par la parole de Dieu, et pourtant être par la chair dans le péché, qui nous est pardonné pour l'amour de Jésus-Christ, mais ne devient pas pour cela justice et vérité. Car le péché et l'erreur pardonnés n'en sont pas moins péché et erreur, et jamais ne deviendront vérité, bien qu'ils ne nous condamnent point. » (L. c. XVI, 2027). Du reste, Luther, comme on peut le penser, ne fut point constant dans ses idées sur ce sujet ; plus souvent, il s'exprime comme si l'Église eût été totalement perdue jusqu'à son avènement.

et de docteurs se seraient-ils donc trompés? Et, ce disant, ils ne voient pas cette parole (Saint Matthieu, XXIV, 24) leur tomber sur la tête, à les faire chanceler. Qu'y a-t-il à leur répondre? Cette parole est là, nue et claire; et il faut bien que nous la croyions et la laissions où elle est. — Ou bien voudraient-ils donc que Jésus-Christ ne fût pas plus saint que leurs saints, et que sa parole ne valût pas autant que leur parole? » — « Tu vois donc combien l'Eglise ressemble, sur ce point, à la Synagogue, et comme il y a peu de gens qui restent purs de cette erreur et de cette perdition, puisque non-seulement les meilleurs y tombent, mais que les élus mêmes en seront séduits [1]. »

C'est de la même manière qu'il s'efforça d'appliquer aux chefs de l'Eglise chrétienne les paroles de Jésus-Christ contre les pharisiens, et d'en déduire le droit de rejeter l'épiscopat ecclésiastique [2]. Quant au sort des chrétiens avant lui, il déclara plusieurs fois nettement que « sous la papauté le ciel était fermé; nul homme n'y a été sauvé; car quiconque approuve la religion des papistes est nécessairement perdu à jamais dans l'autre vie [3]. » — Mais, d'autres fois aussi, il écarta la question relative au sort de nos ancêtres catholiques, sous prétexte que la génération actuelle n'avait que faire de s'inquiéter de cela [4]. Ayant déclaré, dans d'innombrables passages de ses écrits et de ses sermons, que le Pape était l'Antechrist prédit dans l'Ecriture, il put répondre à ceux qui invoquaient l'autorité de l'Eglise, comme il le fit entre autres en 1534 : « Parce que vous faites les fonctions ecclésiastiques, ce n'est nullement à dire pour cela que vous soyez l'Eglise; car il est écrit que l'abomination peut se tenir au saint lieu, et que l'Antechrist sera assis dans le temple de Dieu. L'Eglise ne sera donc reconnue qu'à la foi en Jésus-Christ, et non à la fonction ni au nombre [5]. » Faisant

[1] L. c. XIX, 2013. — XI, 2511. — XIX, 1432.

[2] « Ici (S. Matthieu, XXVI, 12), il est grand besoin que l'on entende le Sauveur, comme il avertit et ordonne : gardez-vous du levain des *papistes*, qui veulent être l'Église et gouverner l'Église, de même que les Pharisiens et les Sadducéens voulaient gouverner la Synagogue. Car, il ne parle point des hérétiques, mais des évêques légitimes préposés aux peuples et assis dans la chaire de Moïse (L. c. VII, 425).

[3] L. c. XIII, 347, 2300. — [4] L. c. VI, 556. — [5] L. c. VI, 556.

ainsi de l'ancienne Eglise la Babylone de l'Apocalypse, il pouvait lui faire l'application de ces paroles de l'ange (Apocal. xviii, ỷ. 4), exhortant à sortir de cette Babylone [1]. »

Et, chose bizarre, ce même homme qui, d'après cette manière de voir, devait regarder comme le devoir le plus impérieux de répudier au plus vite une Eglise entièrement déchue, et privée de tous ses droits et de ses moyens de salut, ce même homme ne craignait pas de dire que ce n'étaient point lui et ses adhérents qui avaient commencé le schisme, mais qu'on les avait expulsés de force [2]. »

Mais ce qui est bien plus surprenant, c'est que, d'un autre côté, Luther s'exprime aussi relativement à l'Eglise, à ses priviléges et à sa propre position vis-à-vis d'elle, en termes qui confirment et expliquent ce que nous avons dit de ses angoisses et de ses remords de conscience, et qui, comme de raison, forment le contraste le plus tranché avec le reste de ses doctrines. D'abord, il pense que c'est une chose bien dure que de taxer ainsi d'erreur tous les Pères de l'Eglise [3]; ensuite, il accorde qu'il faut laisser aux papistes la gloire de posséder la foi, l'Evangile, les sacrements, le nom d'Eglise chrétienne, etc., et qu'ils sont dans le sacerdoce, absolument comme les lévites que Jésus-Christ n'en put expulser [4]. Il reconnaît que ce que les papistes allèguent touchant la pro-

[1] « L'Église du pape est pleine de mensonge, de démons, d'enfer, de meurtre et de toutes les misères; elle en fourmille, et c'est là qu'il faut entendre les paroles de l'ange de l'Apocalypse, ch. xviii, ỷ. 4 : Sortez de cette Babylone, mon peuple! Que vous n'ayez point part à ses péchés, et ne soyez point enveloppés dans ses plaies! (Ed. d'Iéna, 1562, vii, 414, a.)

[2] « Le pape nous tient pour rebelles et hérétiques, comme nous étant séparés de l'Église, dans laquelle nous avions été baptisés et instruits. Mais ce n'est pas notre faute, à nous : ce sont eux, au contraire, qui se séparent de nous, qui nous expulsent de l'Église, nous et notre parole. Nous devons ici nécessairement conclure que le Saint est avec nous, en Israël, et non avec le pape » (Ed. Walch, vi, 833).

[3] « Ces misérables papistes nous tourmentent maintenant avec cet argument, disant : Penses-tu que tous les Pères se soient trompés? Et vraiment, c'est chose difficile à dire, particulièrement de ceux qui furent les plus excellents, tels que saint Augustin, saint Ambroise, saint Bernard, et tant d'autres hommes des plus habiles qui ont gouverné l'Eglise par leur parole et leurs écrits, qui ont été décorés du beau nom d'Eglise, et dont nous aimons et vénérons les travaux. Mais, en vérité, rien de plus intolérable et de plus grave n'a été reproché à saint Noé, qui seul est glorifié ici, comme pieux et juste. » (L. c. i, 753.)

[4] L. c. vii, 2503.

tection de l'esprit de Dieu promise à leur Eglise, est extrêmement spécieux, et tout-à-fait capable de gagner les hommes et d'intimider les adversaires de cette Eglise [1].

« Il y a, dit-il encore, un argument qu'il est excessivement difficile de leur disputer et de leur ôter (aux papistes), et que nous-même avons beaucoup de mal à résoudre ou à réfuter, d'autant qu'il faut concéder tout ce que nous leur concédons, à savoir que dans la papauté est la parole de Dieu et l'apostolat, et que nous avons reçu d'eux l'Écriture, le baptême, le sacrement et la chaire; que saurions-nous sans cela de toutes ces choses. Aussi faut-il bien que la foi, l'Église chrétienne, Jésus-Christ et le Saint-Esprit soient avec eux. Que fais-je donc, moi qui viens prêcher contre eux, comme l'écolier contre le maître? Voici donc quelles pensées viennent assaillir mon cœur : Je vois à présent que j'ai tort. Oh! plût à Dieu que je n'eusse jamais commencé, ni jamais prêché un seul mot! Qui donc, en effet, peut s'élever contre cette Eglise dont nous disons dans la foi : Je crois une sainte Eglise chrétienne? Or, je trouve cette

[1] « C'est une chose capable de démonter un homme et de l'effrayer, que le pape et les siens se vantent d'être l'Eglise chrétienne. Ce mot « *sancta Ecclesia,* » vous intimide. Voilà donc qu'ils se lèvent et disent : « Prêche et fais ce que tu voudras, et comme tu pourras, cela n'empêche pas que c'est ici l'*Ecclesia christiana.* C'est ici la barque de saint Pierre, qui peut bien être ballottée sur les flots de la mer, mais qui ne sombrera ni ne périra point; nous sommes le vrai peuple de Dieu, l'Eglise chrétienne; que feras-tu? Quiconque prêche contre elle, est de Satan. » Que ferai-je donc? Et de quoi me rassurerai-je? Si l'on venait ainsi me jeter à la tête et me mettre sous les yeux le beau nom de l'Eglise chrétienne, moi-même je n'y tiendrais pas! Plutôt que d'irriter l'Eglise chrétienne et de proférer un mot contre elle, j'aimerais mieux perdre dix têtes et être dix fois mort. *Et pourtant il faut que je le fasse,* comme nous voyons ici (*saint Jean, ch.* VIII, ℣. 28) Jésus-Christ faire de même et prêcher contre ceux qui prétendent avoir avec eux le royaume de Dieu et le sacerdoce de Dieu. » — « Le pape fait grand bruit et se sent bien fort de ce texte (*saint Jean, ch.* XIV, ℣. 17); et ce sont eux qui crient et se targuent envers nous que le Saint-Esprit est avec eux éternellement. *Item :* Nous sommes l'Eglise chrétienne : quand nous nous assemblons et décidons ou ordonnons quelque chose, c'est l'ordre du Saint-Esprit; car, on ne peut croire que l'Eglise erre et se trompe. Et ce texte les rend si grands et si forts, et si certains de leur affaire, qu'ils s'y appuient comme sur un mur d'airain; et ils ont ainsi perverti cet article, qui est notre suprême consolation, et scandaleusement renversé et corrompu ce texte. Car nous devons nous-mêmes croire et dire que le Saint-Esprit est avec l'Eglise, et qu'elle est et demeure certainement sur la terre; car il est écrit : Je crois une sainte Eglise chrétienne, etc. Or, ils ont de leur côté le grand nombre, eux qui se targuent de la sorte; et il semble grandement qu'ils soient les héritiers de la chaire des Apôtres; et avec cela ils ont si longtemps gouverné la chrétienté. » (L. c. VII, 2501; VIII, 197.)

Eglise également dans la papauté ; donc il faut que j'obéisse. Si je la condamne, je suis excommunié, rejeté et condamné de Dieu et de tous les saints. Que faire en cet état de choses ? Il est bien difficile de tenir bon et de prêcher contre pareille excommunication [1]. » — « On ne saurait croire combien l'on est perplexe et chagrin (comme il m'est souvent arrivé) d'avoir à enseigner et à croire à l'encontre des Pères, alors que l'on voit que tant d'hommes intelligents, doctes et excellents, l'élite du monde, et puis tant de saints personnages, tels que saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, etc., ont cru et enseigné de telle ou telle manière. Et pourtant ce seul homme, mon cher Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, doit être pour moi au-dessus de tous les plus saints personnages de la terre, voire au-dessus des anges du Ciel, s'ils enseignaient quelque autre chose que l'Evangile, ou s'ils ajoutaient ou ôtaient quelque chose à la doctrine de la parole de Dieu. Lors donc que je lis les livres de saint Augustin, et que j'y trouve qu'il a fait lui-même l'un et l'autre, en vérité, cela m'effraie fort. Puis viennent les clameurs de ces gens-là, qui crient : Eglise ! Eglise ! et c'est ce qui m'afflige le plus. Car c'est vraiment une tâche bien difficile, que de vaincre son propre cœur en ces sortes de choses, de s'éloigner de ceux qui sont en grande vénération et ont une telle autorité, de s'écarter, même de l'Eglise et de ne plus croire ni avoir confiance en sa doctrine [2]. »

Une autre fois, il se console par l'idée que les protestants ne sont que schismatiques, mais non hérétiques : « Par la » grâce de Dieu, nous avons ce témoignage que nous ne » sommes point des hérétiques, mais des schismatiques, qui » font schisme et scission, ce qui n'est point de notre fau-

[1] L. c. VIII, 479.

[2] Dans ses Propos de table, il essaie une fois de se tirer d'embarras à l'aide de la distinction entre la doctrine et les œuvres ; mais alors il oublie que c'est précisément sur la doctrine la plus essentielle qu'il accusait d'erreur l'ancienne église. « Les papistes, dit-il, s'appuient sur ceci : L'Eglise ne peut errer : or, nous sommes l'Eglise; donc nous n'errons point. A la première proposition, *ad majorem*, je réponds, moi, Dr M. Luther : L'Eglise ne peut errer, cela est vrai, quant à la doctrine ; mais, dans les œuvres et les actions, elle peut errer et erre souvent; c'est pourquoi elle dit dans sa prière : « Pardonne-nous nos offenses et nos péchés. » Quant à l'autre proposition, *minorem*, je la nie totalement. Si donc, raisonnant logiquement, on dit : Ce que l'Eglise enseigne purement est vrai, nous en tombons d'accord. Mais si l'on dit : Ce que l'église fait est bien, nous ne l'accordons point et nous disons : Non ! Voilà pourquoi il faut toujours considérer ce qui est enseigné ; c'est là l'essentiel. » (L. c. XXII, 948.)

te [1]. » Enfin, il affirme simplement qu'il est impossible que l'Eglise erre dans le moindre article; qu'il est dangereux et terrible de douter et de disputer de choses que toutes les églises du monde et la chrétienté entière ont unanimement crues : « Quiconque doute de ces choses, est comme s'il ne croyait point une sainte Eglise chrétienne, et ne condamne pas seulement toute la sainte Eglise chrétienne comme une hérétique maudite, mais encore Jésus-Christ lui-même, avec tous les apôtres et les prophètes [2]. »

Jamais Luther n'a pu sortir de ces tergiversations, de ces oscillations entre des vues diamétralement opposées, que trahissent ses discours à propos de l'Église, et jamais il n'est parvenu, sur ce point, à se former une conviction stable. Mais sa perplexité était bien plus grande encore, lorsqu'il s'agissait de défendre et de justifier la forme sociale de sa propre église, le principe de son origine, sa mission et la mission des nouveaux pasteurs et prédicateurs. On est vraiment frappé de surprise, lorsqu'on voit un homme, qui dans toutes sortes de choses faisait preuve d'un jugement sain et d'un coup d'œil pratique, tomber dans des incertitudes et des inconséquences sans nombre et dans un arbitraire sans fin, dès qu'il s'agit de traiter des questions de constitution et d'organisation ecclésiastiques. La première idée venue paraissait lui suffire ; ensuite il donnait encore la préférence à ce qui s'écartait le plus de l'ordre de l'ancienne Eglise, ou à ce qui se présentait comme expédient au moment du besoin, sans songer le moins du monde à la longue chaîne de conséquences et de déductions que devaient traîner à leur suite les principes qu'il admettait ainsi. La raison de ceci est qu'il n'y avait aucun moyen de faire entrer dans son système aucune autorité ecclésiastique, aucune loi obligatoire pour la conscience individuelle. En vertu de sa doctrine sur l'antagonisme entre la loi et l'Évangile, le fidèle devait se savoir complètement affranchi de toutes les lois ecclésiastiques, par la possession de la justice imputée, et être tellement loin de concéder aux commandements de l'Eglise la moindre autorité sur sa conscience, qu'il devait

[1] L. c. XXII, 930.
[2] D'une lettre au margrave de Brandebourg, en 1532 (L. c. XX, 2096).

plutôt, pour attester et sauver sa liberté évangélique, faire tout le contraire de ce qu'exige la loi. La question était de savoir comment il serait possible, en présence de ce principe, d'établir et de maintenir un ordre et une discipline ecclésiastiques.

Le plus important des problèmes qui se présentaient ici à Luther, consistait à démontrer la *mission* en vertu de laquelle lui, ses aides et ses adhérents s'érigèrent en fondateurs d'une église nouvelle. A ce problème se rattachait étroitement une autre question, à savoir quel serait le principe constitutif de la nouvelle église. Sur cet article, Luther changea *quatorze fois* d'opinion en vingt-quatre ans.

En 1521, il déclara qu'il se flattait bien d'avoir commencé son entreprise au nom de Dieu ; mais que cependant il n'en était pas certain, et ne voudrait pas avoir à subir là-dessus le jugement de Dieu.—Avant que cette année ne fût expirée, il commença d'exiger une mission, soutenant qu'il n'appartient point à tout homme d'exercer cette charge (la prédication). « Mais celui qui est appelé par la multitude ou par » ceux qui exécutent la volonté et le commandement de la » multitude, celui-là exerce cette œuvre au lieu et place de » la multitude et de la communauté [1]. »

En 1522, il prétendit que chacun peut prêcher et enseigner, même sans mission [2]. Mais il ne tarda pas à soutenir qu'il fallait avoir reçu mission pour prêcher, et que nul ne résisterait au diable, mais serait précipité dans l'enfer, si n'ayant point reçu mission il se livrait pourtant à la prédication ; qu'ainsi il saurait bien pousser une douche au diable et lui faire abandonner la partie, attendu qu'il savait très-bien comment, malgré ses refus, il avait été appelé par le Conseil de la ville de Wittenberg à exercer les fonctions de la prédication [3]. Néanmoins, quelques semaines seulement plus tard, il se prévalut de ce que nul homme, mais Jésus-Christ lui-même, l'avait fait évangéliste et lui

[1] Ed. Walch. XVIII, 1551, 1669.

[2] Opp. lat. Iéna, II, 553. — « Un chrétien a tel pouvoir qu'il peut e doit même, au milieu des chrétiens et sans mission d'aucun homme, se lever et enseigner, s'il s'aperçoit qu'il y manque un docteur; mais il faut que cela se passe avec convenance et avec décence. » (Ed. Walch. X, 1802.)

[3] Sermons de Luther contre Carlstadt (Ed., Walch. XX, 65 ss.)

avait donné sa mission du haut du ciel, et il se réjouissait de ce qu'on lui eût ôté et son titre de docteur et tous les masques papistes. Toutefois, cette même année encore, il en revint à la mission que lui avait donnée la commune de Wittenberg, déclarant « que tous ceux qui tombent dans l'Eglise du haut du ciel, et prétendent avoir mission de Dieu sans intermédiaire, sont des imposteurs et des diables qu'il ne faut croire, à moins qu'ils ne fassent aussi des prodiges au nom du Ciel [1]. »

En 1523, il revint à sa première idée, qu'il n'était pas besoin de mission, mais que chacun peut, sans mission, s'ériger en prédicateur, quand il voit que personne n'enseigne ou qu'on n'enseigne pas la vérité. Peu de temps après, il rétracta de nouveau cette assertion, disant que nul n'avait droit de se lever de son propre chef et de prêcher dans la communauté, mais que celle-ci doit choisir et instituer un de ses membres, et aussi, quand cela lui convient, le destituer [2]. En 1530, il persistait encore dans cette idée, que personne ne doit être admis à prêcher sans mission et de sa propre autorité, voulût-il même prêcher le pur Evangile, ou fût-ce même un ange, voire l'ange Gabriel descendu des cieux. Il disait de soi-même et de ses fonctions de prédicateur : « Je ne l'ai jamais fait de bon gré (d'enseigner ces gens par mes livres), et je ne le fais même pas de bon gré aujourd'hui ; mais j'ai été, dans l'origine, contraint d'accepter cette charge, ayant été fait docteur de la Sainte-Ecriture, contre mon vouloir. Or, ce que j'ai commencé comme docteur de par le pape et l'empereur, il me le faut, en vérité, professer jusqu'au bout, et je ne saurais me taire ni m'arrêter, comme je le voudrais bien, quoique, ne fussé-je même pas docteur comme je le dis, je serais pourtant un prédicateur ayant mission et autorité pour enseigner les miens par mes écrits [3]. »

[1] L. c. xv, 2379. — xix, 837. — xi, 2548. — xx, 2074, ss.

[2] L. c. x, 1802. — ix, 703.

[3] L. c. v, 1061, ss. — En 1524, il prétend, si les nouveaux prédicateurs disent que Dieu et son Esprit les ont envoyés, comme les Apôtres, qu'on les oblige à prouver leur mission par des prodiges et des miracles, sinon, qu'on leur interdise la prédication : « Car, lorsque Dieu veut changer l'ordre régulièrement établi, il accompagne sa mission de miracles. Je n'ai jamais prêché ni voulu prêcher, sans avoir été prié et appelé par des hommes. Car, moi, je ne

En 1531, cependant, il n'accordait plus aux communautés le pouvoir de donner mission aux prédicateurs. Il prétendait, au lieu de cela, que le pasteur une fois institué par la communauté, a seul désormais le pouvoir d'y instituer des prédicateurs, ce dont la communauté tout entière ne saurait l'empêcher par aucun pouvoir ni violence. En 1532, il essaya de concilier les deux missions, celle qui émane du pasteur et celle qui est donnée par la communauté. Mais au bout de peu de temps, ce fut encore sur son doctorat qu'il s'appuya, quoique naguère il eût déclaré que c'était le caractère de la bête, et se fût réjoui d'en avoir été lavé par les censures de la cour de Rome. Il ne donnerait pas, dit-il, son doctorat pour le monde entier; il perdrait courage et désespèrerait bien certainement, s'il n'avait commencé sa nouvelle doctrine dans son doctorat; hors de son doctorat, il n'a aucune mission sur laquelle il puisse se confier et se rassurer [1].

En 538, nouveau changement. Son doctorat ne devait plus constituer sa mission, mais seulement un pouvoir en vertu duquel, sous la papauté, il avait droit, après d'autres offices, de prêcher en tout lieu où il aurait été régulièrement appelé; le doctorat seul ne suffisait pas, et il fallait en outre une mission régulière pour les fonctions de prédicateur; alors seulement que des princes et des autorités temporelles ont donné mission à un homme, celui-ci peut être tranquille et sûr dans sa conscience, et en mesure de braver le diable [2].

Enfin, il arriva à ce résultat, que la mission régulière et légitime est du ressort des évêques, successeurs des apôtres, et que cette mission subsisterait et demeurerait jusqu'à la fin du monde; et cependant, à une autre époque, il avait soutenu qu'aucun évêque au monde n'est capable de consacrer ni de donner mission de prêcher, au moment où lui, Luther,

me peux vanter d'avoir été envoyé du ciel par Dieu, comme font ces gens-là qui courent d'eux-mêmes où nul ne les envoie ni ne les appelle. » — Mais, dans le cours de la même année, il conseille à tous ceux « qui ont reçu la charge de prêcher par le moyen de toutes ces mascarades papistes, » (par l'ordination catholique) de « rejeter et de maudire du fond du cœur l'onguent dont on les a graissés et la consécration qui en a fait des prédicateurs : car, il n'est pas nécessaire qu'en le faisant ils quittent leurs charges, quoiqu'ils y soient entrés d'une manière antichrétienne et à rebours. » (L. c. xvi, 8. — x, 1826.)

[1] L. c. x, 1895. — xx, 2074, ss. — xx, 2080. — [2] Opp. lat. Iéna, iv, 8.

commençait ses prédications. Bien plus, ce même homme, qui en 1522 avait déclaré que l'œuvre la plus méritoire était de concourir à la destruction des évêchés et à l'anéantissement du régime épiscopal, ce même homme écrivait en 1538 : « Je donnerais mille fois le monde entier, plutôt que de m'immiscer sans ordre dans les fonctions d'un évêque ; mais étant un docteur de la sainte Ecriture, il m'appartient de le faire : car j'ai juré d'enseigner la vérité ; sans cela je ne voudrais pas toucher à un cheveu de la tête d'un évêque [1]. »

Une autre question, celle de confirmer sa mission par des *miracles,* est en corrélation intime avec celle que nous venons d'exposer. Ici Luther, quant au principe, se trouvait au même point de vue que les théologiens catholiques : car il posait en principe, comme eux, que quiconque s'attribue une mission extraordinaire, et, en vertu de celle-ci, s'érige en fondateur d'une nouvelle société religieuse, doit aussi, à l'instar des apôtres, se légitimer par le don des miracles. « Celui, » dit-il, « qui veut mettre sur le tapis quelque chose » de nouveau, ou enseigner autre chose que ce qui est en- » seigné, celui-là doit avoir mission de Dieu, et justifier de sa » mission par des miracles véritables. S'il ne le peut faire, » qu'il passe son chemin [2]. » Contre les prédicateurs protestants qui s'étaient séparés d'avec lui et son Eglise, il disait : « Ceux que Dieu envoie, y sont ou appelés ou contraints. Ils ne s'en vantent point, et s'ils s'en vantent, ils le prouvent par des faits. — Mais, disent-ils, ils ont le Saint-Esprit ? Je réponds : Si un homme te veut persuader qu'il a été mu du Saint-Esprit, et qu'il a agi par une impulsion chrétienne, tu lui diras : Puisque tu te targues tant de l'Esprit, montre-moi donc un prodige : car tu te rends témoignage à toi-même, et l'Ecriture m'a défendu de te croire lorsque toi seul rendras témoignage de toi [3]. » Il n'est pas jusqu'à Erasme à qui il ne demande, dans son livre *de la Volonté servile,* de confirmer par des miracles sa doctrine sur le libre arbitre de l'homme. « Eh bien donc ! vous qui êtes les gens du libre arbitre, prouvez que votre doctrine est vraie et dérivée du Saint-Esprit, montrez-nous l'Esprit, faites des prodiges, produisez votre sainteté ;

[1] L. c. — Ed. Walch. VIII, 842. — [2] L. c. IX, 1009. — [3] L. c. XI, 1907.

quant à nous, qui nions votre doctrine, vous ne pouvez exiger de nous ni sainteté, ni miracles; mais vous qui la soutenez, nous devons en exiger de vous. » —Ici, cependant, se présentaient les théologiens catholiques avec l'argumentation que voici. Luther, disaient-ils, comme il l'affirmait lui-même, avait mission de renverser l'édifice actuel de l'Eglise et d'en édifier une nouvelle. Or, il ne pouvait supposer qu'il prétendît alléguer une mission régulière, c'est-à-dire une mission à lui confiée par cette même autorité ecclésiastique que son but et sa volonté était de combattre et de renverser. Ils lui rappelèrent que souvent il s'était lui-même donné pour un apôtre illuminé directement de Dieu et envoyé par lui d'une manière extraordinaire pour faire revivre l'Evangile, depuis longtemps enfoui. Ils lui remirent en mémoire que lui, qui avait dit : « Je suis certain que Jésus-Christ me tient pour un évangéliste par la grâce de Dieu, » il avait pourtant écrit, d'autre part, au conseil de la ville de Mulhausen, que celui qui se dit envoyé de Dieu, comme les apôtres, doit prouver sa mission par des miracles; que, pour lui, il ne peut se vanter d'être envoyé par le Ciel sans intermédiaire, et qu'il ne prêche qu'autant qu'il est appelé par des hommes [1]. Et, en effet, dès-lors il répéta souvent que tout homme dont Dieu veut faire son instrument dans les choses de la religion, doit en apporter la preuve extérieure en faisant des prodiges [2].

Enfin il commença à comprendre que cette prétention, élevée par lui à l'égard de tous les docteurs qui s'écartaient de lui, on pouvait, avec un droit égal au moins, la rétorquer contre lui-même. Cela étant, voici comment il s'exprime dans un sermon : « Si la nécessité l'exigeait, et qu'on voulût in-
» quiéter et opprimer l'Évangile, il nous faudrait en vérité en
» passer par là et faire aussi des prodiges, plutôt que de
» laisser honnir et étouffer l'Évangile. Mais j'espère que cela
» ne sera point nécessaire et qu'on n'en viendra pas là [3]. »
Plus tard cependant il prit le parti de braver ouvertement les prétentions de ce genre. Il veut, dit-il, faire aux papistes ce que Jésus-Christ (*S. Matthieu, ch.* XII, ℣. 39) fit aux Juifs. Ils

[1] L. c. XIX, 837. — XVI, 8. — [2] L. c. III, 1075. — [3] L. c. IX, 1295.

ne verront point de miracle de lui[1] ; il a même, assure-t-il, supplié formellement Dieu de ne faire aucun miracle par lui ni pour lui, de peur qu'il n'en tirât orgueil[2]. En 1538, il déclare que lui et ses coréligionnaires, les luthériens, n'ont plus du tout besoin de miracles, parce que, possédant l'intelligence des prophéties bibliques touchant l'Antechrist et son règne, ils sont à même de prédire avec certitude toute la suite de la papauté et sa chute prochaine[3]. Une autre fois il assure que le plus grand miracle c'est l'absolution par la bouche de prédicateurs luthériens, par le moyen desquels Dieu enlève chaque jour sa proie à l'enfer, à la mort, au péché et à la loi[4]. Mais, d'un autre côté, il composa un écrit spécial pour publier l'histoire d'une religieuse qui était parvenue à s'échapper de son couvent où on avait voulu la retenir : « A cette fin, disait-il, que l'on reconnût avec crainte la parole et l'œuvre de Dieu, et que, tandis qu'il frappe avec tant de persévérance, on lui ouvre, et qu'on ne traite pas légèrement ses signes et ses miracles. » — « Nous, ajoutait-il, qui connaissons maintenant l'Évangile et savons la vérité, nous ne devons pas laisser passer inaperçus ces prodiges qui ont lieu pour confirmer, corroborer et propager l'Evangile[5]. » Enfin il en appela

[1] L. c. VII, 1768. — [2] L. c. VI, 125.

[3] « Attendu que nous avons l'intelligence de cette prophétie, et que les choses s'accomplissent jusqu'à cette heure (ce qui est un signe certain de la vérité de la doctrine), il n'est plus nécessaire de faire des prodiges, afin de confirmer cette doctrine. » (L. c. VIII, 579.) — Cependant, même en 1543, il soutenait encore que le don des miracles était demeuré dans l'Eglise catholique jusqu'à son temps, et il fait de violents reproches aux Juifs, pour ne pas s'être laissé conduire à la connaissance de la vérité chrétienne par le grand nombre des miracles opérés. « Ils priaient, disait-il, pour leurs ennemis, et opéraient en même temps de nombreux et grands miracles. Cela a duré depuis le temps de Jésus-Christ jusqu'aux jours où nous vivons, et durera jusqu'à la fin du monde. » (L. c. XX, 2519.)

[4] L. c. VI, 295.

[5] L. c. XIX, 2097. — Quatre années plus tard, en 1528, Luther donna également, comme un miracle spécial de Dieu, la fuite de la duchesse Ursule de Munsterberg du couvent de Freyberg. Il prétend qu'il eût été humainement impossible d'entreprendre et à plus forte raison d'exécuter avec succès une pareille aventure et de s'échapper d'un couvent aussi bien fermé et aussi rigoureusement gardé, d'autant que cela contrariait excessivement le diable, qui aurait certainement éventé le projet, si Jésus-Christ ne lui eût lié la langue. « En vérité, continue-t-il, notre Evangile a aussi des miracles, et bien assez, mais les impies ne les veulent point voir. — Mais nous n'avons pas entrepris ici de raconter les actes miraculeux de notre Evangile, qui un jour peut-être fourniront

encore à la prophétie imaginaire de Jean Huss, comme à une preuve de sa mission divine [1].

A la fin, faute de véritables miracles et de vraies prophéties, on voulut y suppléer par des phénomènes de l'ordre physique. Qu'on eût aperçu quelque part une étoile filante, que le vent ou l'orage eût en quelque lieu ravagé les moissons ou brisé les vitres, que quelque femme eût donné le jour à un enfant difforme, ou que quelque vache eût mis bas un veau monstrueux, c'étaient pour Luther et ses adhérents crédules autant de prodiges de l'Évangile remis en lumière, ou de signes de la colère de Dieu contre les papistes [2].

Dans les premiers temps, il avait coutume de citer, comme une preuve irréfragable en faveur de la vérité et de l'origine divine de sa doctrine, l'accueil favorable qu'elle avait rencontré presque partout, et la rapidité inouïe avec laquelle elle s'était propagée dans toutes les classes et dans tous les rangs de la société. Mais cette joie ne tarda pas à lui être changée en amertume, et cela de deux manières : d'abord en ce que bientôt l'état des mœurs dans les nouvelles communautés put lui permettre d'apprécier le véritable mobile qui avait tant fait goûter sa doctrine ; ensuite en ce que ses adversaires, les Zwingliens, les Anabaptistes et autres sectes eurent en proportion le même succès que lui, et que fréquemment même la doctrine des « factions, » comme il appelait les autres sectes, faisait abandonner la doctrine luthérienne à ceux qui l'avaient déjà adoptée. Lui, qui autrefois avait comblé ses compatriotes de tant d'éloges à cause de leur empressement à adopter « l'Evangile, » il reprochait main-

aussi matière à une assez longue *ecclesiasticam historiam.* » — Les religieuses demeurées au couvent de Freyberg répondirent (dans leur réfutation de l'écrit de la fugitive) : « Par-dessus tout cela, Luther se targue aussi de ce puissant prodige qu'aurait opéré son Evangile, en faisant échapper la princesse de Munsterberg du couvent si étroitement clos de Freyberg, sans que personne le sût, malgré tant d'yeux qui la surveillaient. — Mais nous dirons que notre couvent n'est point du tout aussi fortement gardé et clos par des murailles et des verrous, qu'il plaît à Luther de l'écrire. » (Ed. Walch. XIX, 2119 et suiv. — *Seidemann;* explications relatives à l'histoire de la Réforme, d'après des documents encore inconnus, pag. 117.)

[1] Ed. Walch. XVI, 2061.

[2] Voyez, tome I, pag. 109, 110, de quelle manière Wizel s'exprime sur ces prétendus miracles. — Voyez aussi : *Lutheri colloquia, etc.* ed. Rebenstock, I, 107.

tenant aux Allemands leur amour des choses nouvelles. « Nous autres Allemands sommes gens ainsi faits : qu'une » chose soit nouvelle, nous nous y précipitons, nous nous y » cramponnons comme des fous, et, pour peu qu'on nous en » veuille empêcher, on nous en rend plus entichés encore ; » mais que personne ne nous retienne et ne nous combatte, » nous en sommes tôt rassasiés et las, et nous nous enqué» rons de quelque autre nouveauté [1]. » — « Il en est arrivé » autant à l'origine de toutes les erreurs, de toutes les héré» sies : le monde les a saisies à deux mains, et s'y est atta» ché, comme si aucune doctrine antérieure n'eût été pu» re [2]. » Ensuite, se fondant sur la discorde qui éclatait parmi les nouvelles sectes, il prétendit que c'était là un signe que leur doctrine venait de Satan [3]. Mais il ne tarda pas à se souvenir que dans sa propre maison la discorde avait éclaté avec une violence suffisante, que sa communauté n'était qu'une secte née à côté de quelques autres, et qu'elle était enveloppée avec celles-ci dans le tourbillon des partis qui luttaient au milieu d'une inextricable confusion. Alors il avouait qu'au point de vue de la raison on ne pouvait arriver à aucune autre conclusion sinon à celle-ci, que la nouvelle doctrine était de Satan, puisqu'elle portait de pareils fruits [4].

Après le premier succès de la nouvelle doctrine, il sembla que tous les éléments d'opposition contre l'Eglise, tous les mécontents, tous les hommes enclins aux innovations religieuses, dussent se joindre à Luther, s'unir en une masse compacte et formidable, et opposer ainsi à l'ancienne Eglise une société religieuse homogène, unie, liée par un seul symbole. A cette époque Luther nourrissait l'audacieux espoir que l'ancienne Eglise, se disloquant, se dissolvant tout-à-fait, serait absorbée par son église nouvelle. Ce résultat eût eu pour lui et pour le monde entier la valeur d'un jugement évident de Dieu ; le reproche de schisme et d'hérésie se fût alors éteint, et sa conscience aurait été pleinement rassurée et calmée. Mais les choses prirent une tournure toute différente. Au bout

[1] Ed. Walch. xx, 957. — [2] L. c. i, 1929.

[3] Ista sectarum pugnantia signum est Sathanæ esse, quod docent, eo quod Spiritus Dei non sit dissensionis Deus, sed pacis. — Epp. ed. Aurifaber, ii, 309, b.

[4] Ed. Walch. xiii, 446.

de quelques années, les adversaires de l'ancienne Eglise cessèrent de s'entendre entre eux. Il surgit sectes sur sectes. Un sentiment de complète incertitude s'empara des populations protestantes en plusieurs endroits. Luther lui-même fut obligé de reconnaître et de déplorer, comme un état de choses amené par sa faute, ce « scandale abominable » et l'absence de toute autorité vivante, à laquelle la multitude pût s'abandonner avec confiance[1]. Il sentit que désormais sa nouvelle communauté était au même rang que les autres communautés dissidentes, que toutes elles avaient pour adversaire l'ancienne Église, et que le principe formel commun à sa secte et aux autres avait pour conséquence de rendre impossible de décider entre elles et d'établir un symbole unique[2]. Il ne pouvait se dissimuler que ces sectes avaient gagné, aussi bien que la sienne, la faveur d'une multitude de gens de toute classe et de tout rang, et il devait reconnaître, comme un fait accompli, que la doctrine luthérienne ne devait qu'aux princes et aux gouvernements ses succès étendus et la protection sans laquelle son existence eût été très-compromise, et que cette faveur et cette protection de l'autorité publique avait été bien chèrement payée, puisque, pour se concilier le pouvoir temporel,

[1] « Les gens s'effraient et se rebutent de voir comme tout était jadis tranquille et calme, comme la paix était partout, au lieu qu'aujourd'hui tout est plein de sectes et de factions, que c'est une abomination à faire pitié. » — « A cette heure, pape et sectes sont nos mortels ennemis, et nous condamnent à outrance. Et nous détestons, de notre côté et de tout notre cœur, leur doctrine maudite et blasphématoire, et nous les condamnons aussi, les vouant au diable et aux abîmes de l'enfer. Cependant, le pauvre peuple imbécille flotte entre ciel et terre, n'entendant rien à la chose, et ne sachant quel parti suivre pour faire sagement. Car il n'est pas donné à chacun assez d'intelligence et d'entendement pour pouvoir juger avec certitude ces grandes et hautes questions, si importantes et si périlleuses. » (L. c. VII, 2351. — VIII, 1649.)

[2] « Ceux que le Diable prend à l'appât d'une fausse doctrine et enrôle dans les sectes, il les tient ferme, il s'empare de leur cœur, il les rend aveugles et sourds, si bien qu'ils ne veulent rien voir ni rien entendre, ni prendre en considération les témoignages les plus clairs, les plus manifestes, les plus évidents de la Sainte-Ecriture : car ils sont tellement saisis dans ses griffes, qu'on ne peut les en arracher. — Il n'y a donc, en somme, rien autre à faire que de lever les yeux au ciel, de soupirer et de prier Dieu de vouloir bien être juge en cette cause, disant : Ah mon Dieu ! Tu sais que nous avons raison et qu'ils ont tort; mais on ne le peut persuader à personne; ils ne veulent point se laisser instruire et leur fausse doctrine gagne de plus en plus. Ainsi donc, bon Seigneur, prends le glaive en main et frappe, et mets un terme à tout cela. » (L. c. V, 428.)

il avait fallu livrer à son arbitraire l'existence même de l'Église. La douleur et la colère que Luther ressentait en voyant ainsi ses espérances déçues se firent jour en mainte occasion.

« Irons-nous, parce que Münzer, Carlstadt, Zwingli ont causé dans l'Eglise des scissions abominables par leurs sectes, nous affliger jusqu'à la mort, comme, en vérité, il m'est arrivé plus d'une fois ? Et quand je pensais à apporter remède à ce mal, je sentais mon cœur tellement blessé (Dieu m'en est témoin), que ma foi en fut grandement compromise et affaiblie. Mais enfin, Dieu soit loué, je vis et compris que ces pensées, ces inquiétudes, ce chagrin et ce crève-cœur ne provenaient que de pure ignorance du règne de Jésus-Christ, et d'une pernicieuse folie. » — « Combien y en a-t-il eu de ces gens, qui ont commencé par être avec nous et nous ont aidé à établir l'Evangile contre le Pape, de sorte qu'on aurait cru que nous allions attirer à nous le monde entier ! Mais comme tout marchait au mieux, voilà nos gens qui veulent voler de leurs propres ailes, et nous font plus de dommage et de tort que n'eussent pu faire tous les princes, rois et empereurs. Ils nous font le plus grand mal, et, de plus, fortifient nos ennemis contre nous. On voit bien, crient maintenant ceux-ci, ce que c'est que leur doctrine ; ils ne peuvent même s'entendre entre eux, et le Saint-Esprit ne saurait être avec eux, puisqu'ils se persécutent, s'injurient et se calomnient les uns les autres. » — « Toutes ces bandes de sectaires étaient fort tranquilles et silencieux, alors que le pouvoir du Pape règnait et pesait sur eux ; mais aujourd'hui que nous leur avons frayé la voie, que nous les avons délivrés, à nos risques et périls, de la tyrannie du Pape, et qu'ayant entendu notre doctrine ils n'auraient qu'à la prêcher après nous, ils viennent se tourner contre nous, sont nos pires ennemis sur la terre, et personne, à les entendre, n'a prêché plus faux que nous, sans qui cependant ils ne sauraient rien [1]. »

On a de Luther une série de passages où respire une certaine humilité, une certaine abnégation, un certain oubli de son individualité devant l'œuvre importante pour laquelle il croyait être l'instrument de Dieu. Il s'exprime parfois avec indifférence au point de vue de sa renommée littéraire, et manifeste le désir de voir ses écrits périr ou tomber dans l'oubli. Mais ces passa-

[1] L. c. v, 130. — VII, 907. — VII, 865.

ges sont plus que compensés par une foule d'autres, où se trahit moins d'intention, où la gloire, la considération, l'autorité intellectuelle de son individualité sont traitées en choses de la plus haute importance, où enfin des expressions transparentes laissent percer la profonde irritation d'un orgueil mal dissimulé, qu'a blessé le choc impétueux d'opinions hostiles et qui fait le fond de la polémique de Luther. Plusieurs fois il exprime son indignation de voir tant de gens qui prétendent être ou devenir habiles dans la connaissance de l'Ecriture et se passer de lui[1]. Il se plaint, d'un ton de reproche, de ce qu'on dit maintenant de lui : « S'il ne veut pas prêcher, eh bien ! qu'il ne prêche pas, nous avons ses livres. Moi, pauvre écolier et pauvre mendiant, que de docteurs n'ai-je point faits avec mes prédications et mes écrits ? Décampe, disent-ils ; va-t-en au diable ! Voilà comme on nous traite. Si nous prêchons longtemps, ils rient ; si nous leur promettons la grâce de Dieu, ils nous embr.... et nous huent ; si nous faisons entendre la colère et la menace, ils s'en moquent, nous font la nique et rient dans leur barbe[2]. » — « Ces sectaires veulent *nous* enlever, à *nous*, l'honneur et le mérite d'avoir renversé la papauté, afin de se l'attribuer à eux-mêmes[3]. » — « Tous leurs efforts ne tendent qu'à *nous* éclipser, à *nous* exclure entièrement, afin que le peuple n'honore qu'eux seuls[4]. » — « Ils prétendent, dit-il encore, que ma doctrine et celle des Apôtres ne soient rien, qu'eux soient tout, absolument com-

[1] « Chacun aujourd'hui veut être un nouvel exégète. Celui-ci entreprend Daniel, celui-là l'Apocalypse. — Ce qu'ils prisent toutefois, ce n'est nullement d'enseigner des choses utiles au peuple, mais seulement de montrer leur habileté et leur savoir-faire; les voilà tous, Dieu merci, de grands docteurs, n'ayant plus besoin de nous ! » (L. c. VI, 3293.)

[2] L. c. VII, 2310.

[3] Quum sectarii viderent inclinari et ruere papatum ac pisces congregari ad rete, volebant semel everso ac prorsus deleto papatu, præripere nobis gloriam et pisces ad rete congregatos omnes pariter manibus suis prehendere. — Sed κενοδοξία agitabantur, libenter enim audissent prædicari de se, quod ipsi evertissent papatum. — Comm. in Gal. Francof. 1543, p. 191.

[4] Ejusmodi zelosos habet hodie Germania multos, qui simulant summam pietatem, modestiam, doctrinam, patientiam, etc., tamen revera lupi rapaces sunt, sua illa hypocrisi nihil aliud agentes, quam ut, nobis obscuratis et penitus exclusis, populus se solos revereatur ac doctrinam ipsorum audiat et prædicet. Hi quia se solos mirantur, contemptis aliis, non possunt non sequi sectæ, contentiones, etc. — L. c. p. 363.

me le soleil éclipse tout. Il en fut de même des docteurs extravagants au commencement de l'Evangile. Ceux-là voulurent aussi éclipser Jésus-Christ, comme il avait éclipsé Moïse et les prophètes, et voulurent être tout, comme nous avons vu de nos jours Carlstadt, Münzer et autres prophètes célestes [1]. » — « Il est intolérable qu'on veuille nous condamner au silence, alors que ces gens (Zwingli et Œcolampade) jettent la confusion et le trouble dans notre Eglise, et déprécient notre autorité; ils devraient penser que, s'ils n'entendent pas qu'on amoindrisse leur autorité doctorale, la nôtre ne doit point non plus être rapetissée [2]. »

Il en revint donc à reproduire avec plus de rigueur la nécessité de la mission. S'il avait naguère soutenu qu'il fallait accorder liberté entière et universelle d'enseigner et de prêcher, il sommait maintenant les autorités temporelles de livrer au bourreau les prédicateurs intrus, c'est-à-dire ceux qui n'avaient point mandat du pouvoir de l'Etat [3]. Son malaise et le trouble de sa conscience s'accrurent encore lorsqu'on vit surgir dans son propre corps de doctrine, avec une évidence croissante, des symptômes qui rendaient probable une dissolution atomistique. Il sentit bien alors qu'aussitôt la grande lutte extérieure terminée, aussitôt la période de première fondation passée, commenceraient les luttes intestines, luttes auxquelles il était impossible d'assigner un terme, et que le pouvoir temporel, l'autorité publique parviendrait seule à arrêter au prix du sacrifice complet de l'autonomie ecclésiastique. Déjà il se plaignait de ce que, dans sa nouvelle église, il y eût presque autant de systèmes que de têtes de prédicateurs [4]; et il craignait qu'après sa mort l'explosion de l'anarchie fût complète [5].

[1] Ed. Walch. VII, 2335. — [2] Epp. ed. Aurifaber, II, 302.

[3] « Le Christ parle ici (*saint Matthieu, ch.* VII, ℣. 15) de ceux qui ont mission de prêcher : car, quant aux autres, qui vont prêchant sans charge ni mandat, ils ne valent pas qu'on les appelle faux prophètes; mais ce sont des vagabonds et des misérables, qu'on devrait recommander aux soins de maître Jean (le bourreau), et qu'il ne faut point souffrir (dussent-ils même enseigner la vérité), quand ils empiètent sur les fonctions et le mandat d'autrui, contrairement à l'ordre établi par l'autorité. » (L. c. VII, 909.)

[4] Videtis ipsi, quantas in Ecclesia turbas ubique excitet Satan. Tot enim sunt, opinionibus fere regnantibus, quot sunt ministrorum capita. — Epp. ed. Buddeus, p. 288.

[5] L'an 1539, le 23 janvier, le Dr Martin déplora les sectes qui seraient en-

Au milieu de toute cette rage dont il était animé contre les « sectes et les factions, » il semble souvent qu'un malin démon se soit plu à conduire sa plume, et à lui faire décrire, d'une manière frappante, sa propre conduite et ses propres actions dans la peinture où il retrace les actes des sectaires, leurs artifices et leurs procédés. C'est ainsi qu'il dit, en parlant des Anabaptistes : « S'il avait fallu que les Anabaptistes commen» çassent par prouver la vérité de leurs opinions par de bon» nes raisons, ils n'auraient point séduit ni entraîné dans » leur parti tant de gens. Mais ils les entraînent en débitant » de grands mots, de gros beaux blasphèmes contre le bap» tême : car le diable sait fort bien que la populace, alors » qu'elle entend de bons gros blasphèmes, y applaudit aussi» tôt et y croit, sans autrement s'informer d'aucune raison, » d'aucune preuve[1]. » Or cet art, les Anabaptistes ne pouvaient l'avoir appris à une meilleure école que la sienne ; ils n'avaient qu'à lire et à relire les écrits de Luther contre la messe, l'épiscopat, le pape, le roi d'Angleterre, l'électeur de Mayence, le duc Henri de Brunswick et autres, pour y trouver entassée, dans un seul magasin, toute la provision de mots et de phrases de ce genre que possédait la langue allemande. Une autre fois il dépeint les sectes, leur égoïste dureté, la virulence de leur polémique, sous des couleurs qu'il n'avait pas besoin d'aller chercher bien loin. « Pour tout ce qui n'est » pas leur secte, ils ne savent ce que c'est que miséricorde, » patience ou amitié ; s'ils pouvaient perdre leurs adversaires, » corps et âme, en une seule heure ou un seul moment, ils le » feraient. » — « En somme, que dire? Ce sont des cœurs fa» rouches, pleins d'amertume et de venin. Ils ont tous une » langue noire et envenimée, mettraient tout le monde en » pièces, et ne font que vitupérer, calomnier, juger, condam» ner quiconque n'est pas des leurs[2]. » On reconnaît, dit-il ailleurs, les faux prédicateurs aux fruits que produit leur doctrine[3] ; et, cela disant, il oublie les aveux qui lui sont échap-

core formées par des faux-frères. « Il arrivera, dit-il, qu'on écrira tant, que le plus infime grammairien ou philosophe voudra écrire des choses nouvelles et particulières, et nous retomberons encore dans les anciennes erreurs. » (Ed. Walch. XXII, 1599.)

[1] L. c. XVII, 2685. — [2] L. c. XI, 1917. — [3] L. c. XIII, 454.

pés touchant les fruits que sa propre doctrine a portés. « C'est une chose très-scandaleuse, dit-il encore, que d'avoir affaire avec les hérétiques ; on a de la peine à les contenir, et ils traitent avec légèreté la sainte Écriture. Cela vient de ce qu'ils portent dans l'Écriture leur propre présomption, et qu'ils veulent la dresser, la plier, la façonner à leur tête et à leur intelligence[1]. » On voit qu'il sait parfaitement expliquer pour quelle raison les preuves et les objections ne font aucun effet sur des sectaires[2].

Une fois même il alla jusqu'à se comparer avec les auteurs et les promoteurs de nouvelles hérésies, avec les factieux et les séducteurs. Les convertir, dit-il, est impossible, tant ils sont étroitement enfermés dans le cercle magique de leur erreur, et c'est aussi ce qui lui arrive avec sa doctrine de la justification, qui est pour lui d'une certitude inébranlable. Voici cet étonnant passage :

« En ce temps, nous sommes forcés aussi de parler ainsi, à cause des chefs de sectes et des imposteurs, qui, quels qu'ils soient, ne sont jamais amenés à la vérité. Il arrive bien que quelques-uns se laissent convertir et reviennent, à savoir ceux qui ne sont pas encore trop endurcis dans l'erreur et trop solidement pris dans le charme. Mais, quant aux promoteurs et aux chefs de ce maléfice, jamais on ne parviendrait à les convertir. Car il faut qu'ils vérifient ce que saint Paul dit d'eux (Ep. aux Galat., ch. III, ℣. 1), qu'ils ne peuvent souffrir la vérité, ni lui obéir, mais qu'ils ne s'inquiètent que de savoir comment ils pourront lui résister, et comment ils pourront escamoter,

[1] L. c. VI, 1395.

[2] « Je n'ai aucun espoir qu'on parvienne à convertir ceux qui enseignent une hérésie ou une doctrine fantastique ; certes, si c'était chose possible, ils seraient convertis, tant on a déjà écrit. Jamais on n'a encore entendu dire qu'un homme, qui avait inventé une fausse doctrine, eût été converti : car ce péché est trop grand, blasphémant l'œuvre de Dieu et outrageant le Saint-Esprit. — Voilà pourquoi les saints docteurs n'ont jamais converti un hérésiarque ; non qu'ils n'eussent assez combattu son erreur, et ne l'eussent réfutée par la vérité ; mais parce que son cœur était possédé tout entier d'une folle présomption et qu'il lui arrivait comme à ceux qui regardent à travers un verre de couleur : qu'on leur présente telle couleur qu'on voudra, ils ne voient nulle autre couleur que celle de leur verre. La chose ne vient point de ce qu'on ne leur présente pas la vraie couleur, mais de ce que leur verre est teint d'une autre. — Voilà pourquoi l'on ne peut convertir de pareilles gens ; rien ne sert qu'on leur mette la vérité sous les yeux ; il faut que Dieu leur ôte leur verre de couleur : car c'est ce que nous ne pouvons faire. » (L. c. XX, 958.)

avec les gloses qu'ils imaginent, tous les arguments qu'on tire de l'Ecriture contre leur enchantement. Car ils sont tellement tenus sous le charme et frappés d'aveuglement, qu'ils sont convaincus de posséder la pure vérité, et la plus parfaite intelligence de l'Ecriture. Or, celui qui est dans ce sentiment, n'entend ni n'écoute personne ; et bien moins encore il ne cèdera à un autre et lui donnera raison. Moi aussi, je ne puis rien entendre ni souffrir, qui attaque ma doctrine : car je suis sûr et certain, par l'esprit de Jésus-Christ, que ma doctrine de la justice de Jésus-Christ est vraie et infaillible [1]. »

Ce qui l'embarrassait surtout c'était la ferme confiance que montraient tous les chefs de sectes nouvelles. Il était impossible de nier qu'ils tinssent le même langage que lui, et s'appuyassent sur les mêmes principes qui lui avaient servi à fonder son propre édifice. Chacun d'eux, à les entendre, se sentait illuminé et stimulé par l'esprit de Dieu ; chacun d'eux savait manier avec adresse ces grands mots de « parole de Dieu, institutions humaines, Evangile ; » chacun d'eux parlait de l'apostasie de l'ancienne Eglise et de la nécessité de rétablir la doctrine chrétienne dans sa pureté, en remontant la puiser dans l'Ecriture sainte ; chacun d'eux, dès qu'on lui laissait le loisir d'émettre ses idées, trouvait un cercle de disciples dévoués et pleins de foi. Tous étaient amis de Luther, à certains points près ; ils reconnaissaient volontiers qu'il leur avait frayé la voie ; ses écrits leur fournissaient la matière des déclamations de rigueur contre le Pape, les évêques, les moines et les universités ; ils lui empruntaient, toutes faites et achevées et dans la forme qu'il leur donna, la plupart de ses doctrines et de ses assertions, surtout celles d'un caractère subversif : mais ils ne manquaient pas de trouver que, dans tel ou tel point de doctrine, Luther se montrait encore trop imbu des préjugés papistes, ou bien, qu'il avait commencé avec l'esprit et achevé avec la chair, ou bien encore, qu'il était infidèle à ses propres doctrines d'autrefois, et ils ne se faisaient pas faute, en ce cas, comme par exemple Frank, de le lui prouver en lui mettant sous les yeux ses contradictions.

Et on voulait que Luther, assailli de toutes ces prétentions

[1] L. c. VIII, 1973 et suiv.

discordantes et rivales, donnât des instructions, posât des règles, indiquât un critérium qui permît de distinguer la vraie doctrine d'avec la fausse, les prédicateurs de vérité d'avec les prêcheurs de mensonge? Quelle rude et périlleuse tâche ! L'autorité ecclésiastique était morte ! Dans le nouveau système, point d'église qui eût le droit suprême de juger en dernière instance les articles de foi et les points de doctrine! Point de prédicateur ni de docteur qui pût s'appuyer sur une mission sanctionnée par l'Église, et qu'il fallût croire en vertu de cette mission ! Luther, au contraire, avait souvent déclaré que le jugement appartient aux « brebis, non aux prédicateurs [1] ; » que la doctrine doit être soumise à la multitude ; que la communauté doit apprécier et juger ce que lui prêchent les prédicateurs [2]. C'est sans doute en vue de ces principes que le Réformateur exigeait de chacun, quel qu'il fût, homme ou femme, savant ou artisan, servante ou valet, une certitude absolue touchant tout ce qui est véritable doctrine chrétienne, ou erreur et hérésie, sans s'inquiéter de savoir si tous ces braves gens auraient le temps et la capacité nécessaires pour examiner de pareilles choses par eux-mêmes.

« Il n'est hérétique ni sectaire qui dise : Je prêche ma doctrine; mais ils savent tous fort bien dire : Ce n'est pas ma doctrine, c'est la parole de Dieu que je prêche. Voilà comme font aussi le Pape et les sectaires. Ainsi donc, que chacun veille à avoir la certitude. — (Lorsque, dans beaucoup d'endroits de l'Ecriture, on nous avertit de ne point croire les faux docteurs), Jésus Christ nous enseigne par là que chacun doit veiller à part soi sur son salut, et savoir avec certitude ce qu'il convient de croire, et aussi que chacun est un juge ayant plein pouvoir de juger ceux qui veulent l'enseigner, et ne doit être enseigné intérieurement que par Dieu seul. — Si tu veux être sauvé, tu

[1] « Voilà pourquoi, » ajoutait-il, « vous avez pouvoir et autorité pour juger tout ce qu'on vous prêche : car, si nous n'avions ce pouvoir, Jésus-Christ, dans saint Matthieu, ch. VII, ℣. 15, aurait vainement prononcé ces paroles : Gardez-vous des faux prophètes. (L. c. XI, 1514.)

[2] Il semble n'avoir point pensé au cas, où la communauté elle-même se partagerait dans l'exercice de ce pouvoir, et où éclaterait, mieux que jamais, une discorde générale menant à une incertitude générale. Mais c'est très-sérieusement qu'il dit que « si l'auditeur en sait plus et comprend mieux que le prédicateur, celui-ci doit lui laisser la liberté de parler, et garder le silence. » (L. c. XI, 1892. — Voyez aussi notre tome I, pag. 326.)

dois être tellement certain, quant à toi, de la parole de grâce, que, dussent tous les hommes dire autrement et tous les anges même dire non, tu puisses néanmoins résister et dire : Et pourtant, je sais que cette parole est vraie ! Il faut faire cela parce que ceux qui sont contre nous, n'ont rien de mieux ni de plus fort à nous objecter que de dire : Dieu aurait-il donc si longtemps laissé le monde dans l'erreur, avec tant de doctes et saints hommes ? Voilà pourquoi ils prétendent qu'il faut aller où est le grand nombre ! Et ils insistent là-dessus, criant : De notre côté sont tant d'illustres personnages, plus la longueur du temps et de l'habitude ; donc nous ne pouvons errer [1]. »

Mais il y avait là une petite question à résoudre. C'était celle de savoir comment un individu illettré, privé de toutes ces connaissances préparatoires qui sont indispensables à quiconque veut faire l'exégèse grammaticale et historique de l'Ecriture, parviendrait à cette certitude très-désirable sans doute, alors qu'il lui fallait choisir entre les systèmes les plus opposés, qui tous avaient la prétention d'être issus de la sainte Ecriture. Luther lui-même demandait qu'on se tînt toujours prêt à adopter ou à rejeter toute doctrine, de quelque part qu'elle fût prêchée, en la jugeant, non point d'après des motifs et des témoignages puisés dans l'autorité ecclésiastique, mais d'après son propre jugement, basé sur l'étude de la Bible. « Nous qui voulons être de vrais chrétiens, nous » devons être prêts à recevoir des enseignements même d'un » enfant. Mais ensuite nous devons méditer et examiner si » ce que nous voudrions suivre s'accorde avec la foi et la pa- » role de Dieu [2]. »

Pour résoudre cette question, Luther, il est vrai, recommandait, comme règle herméneutique, de s'en tenir, pour l'interprétation de la sainte Ecriture, au sens le plus simple, au premier qui se présente. Mais, se remémorant sans doute que l'application de ce principe serait excessivement compromettante pour sa doctrine de la justification, il modifia sa règle herméneutique par cette petite clause additionnelle : Si toutefois quelque article de foi ne s'oppose à ce qu'on entende le texte dans le sens littéral ; car alors il faut bien que l'article de foi l'emporte [3].

[1] L. c. VII, 2249. — X, 1854. — VIII, 1032. — [2] L. c. VI, 86.

[3] « J'ai dit souvent qu'en étudiant l'Écriture sainte, il faut avoir soin de

Comme exemple de cette exégèse appropriée à ce que ses adhérents appelèrent plus tard l'analogie de la foi, Luther citait les nombreux passages touchant les bonnes œuvres, que l'on rencontre dans les discours de Jésus-Christ, aux évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, et qu'il faut, selon lui, entendre tout autrement que dans leur sens littéral[1].

De cette manière, la théorie de Luther sur l'obligation et la capacité générale d'examiner et de juger toute doctrine au point de vue de l'Ecriture, se rattachait de la façon la plus intime à son dogme favori. Il partait de ce principe, tantôt énoncé explicitement, tantôt tacitement sous-entendu, que le dogme pivotal et dominant de la foi chrétienne doit être exprimé dans l'Ecriture avec une telle évidence que chacun le reconnaisse au premier coup d'œil; que, pour le découvrir dans la Bible, il ne faut ni habileté particulière, ni appareil de science, et que tout enfant l'y peut lire. Or cet article, selon Luther, est celui de la satisfaction et de l'obéissance de Jésus-Christ imputées à l'homme, et qu'il n'a qu'à s'approprier par la pensée, pour être immédiatement juste devant Dieu et héritier du salut éternel. Quiconque croit en cet article, possède une infaillible pierre de touche pour l'appréciation de toute doctrine : car ce qui est en harmonie avec ce dogme et ses corollaires rationnellement déduits, est vrai ; ce qui lui est contraire est faux. « Je dois m'attacher fermement à l'Evangile, nonobstant tous les commandements des hommes ; car ma foi est le juge avec lequel je dois dire : Cette doctrine est bonne et vraie, et celle-ci est mauvaise et fausse. Aussi mentent-ils tous, ceux qui disent que le jugement de l'Ecriture appartient au Pape ! Permets, sire Pape ! moi, je dis : Celui qui a la foi est un homme doué de l'esprit, et il

s'attacher au sens simple des mots, autant qu'on le peut, et qu'on ne s'en écarte point, si ce n'est que quelque article de foi en soit violenté, auquel cas il faudrait entendre les paroles autrement que selon leur sens apparent. » (L. c. III, 23.)

[1] « C'est d'après cet article (du salut par la foi seule) qu'il faut interpréter l'Écriture. — Donc, lorsque saint Matthieu et les autres Évangélistes parlent de bonnes œuvres, il faut donner le pas sur eux à saint Jean, qui enseigne que la justice doit précéder toutes les œuvres, et qu'il faut d'abord avoir la foi, qui reçoit le Fils de Marie, pour faire ensuite de bonnes œuvres. Et quand saint Matthieu et saint Luc parlent de bonnes œuvres, c'est d'après cette règle qu'il faut les entendre et les interpréter. » (L. c. VII, 2060.)

» juge toutes choses et n'est jugé de personne; même à une » pauvre servante de moulin, à un enfant de neuf ans, s'ils » ont la foi et jugent d'après l'Evangile, le Pape leur doit » obéissance et il se mettra sous leurs pieds, s'il est un vrai » chrétien. Et de même doivent faire toutes les universités, » et les savants et les sophistes [1]. »

Toutefois Luther eut bientôt lieu de se plaindre de ce que, du côté des Protestants, on ne suivait que trop ponctuellement et trop sérieusement ses préceptes. De toutes parts, les prédicateurs récriminaient de ce que leurs auditeurs voulaient réellement examiner et juger les doctrines qui leur étaient prêchées, et ne s'attachaient que trop fortement à leurs propres opinions et à leurs propres interprétations. Mais que faire? C'était là précisément ce qu'on leur avait inculqué comme devoir de conscience en en faisant dépendre leur salut, et ils devaient, à moins de regarder comme un non-sens la prétention d'exercer un jugement sur leurs prédicateurs, partir de cette hypothèse qu'ils entendaient l'Ecriture et la doctrine chrétienne aussi bien ou mieux que ceux qui occupaient les chaires.

« Beaucoup de gens aujourd'hui disent : On n'a point à me dire ce que je dois croire ; j'en ai appris assez pour savoir en mon cœur comment je serai sauvé, malgré que mon curé m'excommunie. — Il n'est pas un barbouilleur qui, ayant entendu un sermon ou lu quelque chapitre en allemand, ne s'érige lui-même en docteur et ne couronne son âne, se persuadant qu'il sait tout désormais beaucoup mieux que ceux qui l'enseignent. — Quand nous avons entendu ou appris quelque petite chose touchant la sainte Ecriture, nous nous imaginons rien moins que d'être de grands docteurs et d'avoir avalé le Saint-Esprit avec toutes ses plumes et le reste. — A cette heure, chacun veut être maître ès-Ecriture, et s'imagine qu'il l'entend parfaitement et l'a même étudiée à fond. Il faut que la parole de Dieu se soumette à l'orgueil, à la présomption, à la frivolité, à l'outrecuidance de chacun, et se laisse manipuler, subtiliser et violenter au gré du premier venu ; de là, tant de factions, de sectes et de scandales. — A présent, dès qu'un individu a lu le Nouveau Testament et fait un sermon, il se vante d'avoir reçu l'Esprit. — C'est ainsi que cela se passe dans l'enseignement :

[1] L. c. XII, 1959.

quoique Dieu ait donné à quelqu'un la mission de prêcher l'Evangile, il s'en trouve pourtant d'autres, même parmi les disciples, qui ont la prétention de l'entendre dix fois mieux que lui, et il faut que l'Evangile ait le malheur de se laisser juger par chacun, vu que chacun veut être docteur et maître. — Nobles, bourgeois, paysans, hommes de tous les états entendent l'Evangile mieux que moi ou saint Paul; ils sont habiles et se tiennent pour plus doctes que leur pasteur [1]. »

Tout cela du reste était d'autant plus facile à concevoir que Luther lui-même se vantait avec bonheur d'avoir si bien réussi, ainsi que ses collègues, à remplir les âmes de soupçon à l'encontre de la prédication des doctrines chrétiennes, et de les habituer à la méfiance envers les prédicateurs et les sermons en général : « Dieu soit loué! nous en sommes venus » là qu'aujourd'hui chacun, selon la coutume générale, sait » comme quoi il se faut garder de l'enseignement des hom» mes comme du diable en personne, et n'écouter que notre » Seigneur et sauveur [2]. » Cette horreur de l'enseignement humain que Luther implanta dans les esprits, c'est-à-dire cet anéantissement de toute tradition transmise par des hommes et de toute autorité ecclésiastique représentée par des hommes, que pouvait-elle produire autre chose si ce n'est que tout auditeur entendant énoncer en chaire une doctrine qui lui déplaisait ou le gênait, et qu'il n'avait point jusqu'alors trouvée dans la Bible, en concluait aussitôt que c'était justement là une de ces doctrines humaines qu'on lui recommandait de repousser et de détester comme Satan en personne? Le résultat infaillible de cet état de choses fut que le vulgaire finit par regarder comme critérium, pour l'adoption ou le rejet d'une doctrine, le degré de commodité et de consolation qu'il y trouvait. Cette disposition des esprits se manifesta avec la dernière évidence dans le cours des querelles osiandristes, synergistes et majoristes.

Luther avait prétendu que chacun devait avec confiance se croire doué de la faculté d'examen dogmatique et exégé-

[1] Sermons inédits de Luther, publiés par Bruns, pag. 59. — Ed. Walch. v, 1652. — *Id.* v, 472. — Propos de table, publiés par Fœrstemann, I, 75. — Ed. Walch. III, 1529. — *Id.* VII, 847. — *Id.* XIV, 1360.

[2] L. c. XVII, 1325.

tique, et en faire usage pour juger le prédicateur dont il écoutait la parole; dans sa querelle avec l'ancienne Eglise il en avait appelé au jugement de la multitude. Tout cela fit certainement sur le peuple une impression extrêmement favorable à sa cause. Le vulgaire vit en lui un homme tellement sûr de son affaire, et dans son système un reflet si pur de l'Ecriture sainte, que Luther jouit de la confiance générale, plus qu'aucun de ses contemporains, et que des millions d'hommes s'attachèrent avec foi et avec confiance à ses idées. Mais nous avons déjà pu nous convaincre que plus d'une fois il se trouva dans le cas de regretter et de déplorer amèrement cet état de choses qu'il avait travaillé de tous ses efforts et en pleine connaissance de cause à faire naître, et nous l'avons vu alors s'en prendre de ce résultat à celui qui payait pour tout ce qui n'allait pas au gré du Réformateur, c'est-à-dire à Satan. Il était en effet extrêmement difficile de maintenir le droit d'examen et de jugement que Luther, d'une main libérale, avait concédé à tout homme en possession de ses cinq sens, et de garantir en même temps l'organisation de l'église d'une dissolution totale et d'un fractionnement atomistique. Dans cet embarras, Luther ne trouva d'autre expédient que d'ériger un nouveau pouvoir destiné à juger et à décider en dernière instance les points de doctrine, et d'investir de ce pouvoir, qui?... les fonctionnaires temporels, les cours des princes, les magistrats municipaux! Que des papes, des évêques, des conciles se fussent arrogé le droit de veiller sur la doctrine et de décider les contestations en matière de foi, c'était un crime horrible, une abomination, un blasphème contre Jésus-Christ, une usurpation de l'autorité de Dieu! Mais l'*autorité temporelle,* mais les princes, mais les fonctionnaires publics, c'était autre chose! Pour ceux-là, non-seulement c'est un droit, mais un devoir d'intervenir dans ces sortes d'affaires. « Si dans un même endroit on entend » deux sortes de prédications, le prince ou le magistrat peu» vent s'interposer pour empêcher qu'il y ait deux prédica» tions différentes dans un même pays, dans une même ville, » et qu'il n'en résulte des dissensions et des rébellions. Qu'on » entende les deux partis, et qu'on juge la cause d'après la » règle infaillible qui est l'Écriture et la parole de Dieu. Le

» parti qui enseigne la vérité, conformément à l'Écriture et à » la parole de Dieu, qu'on le laisse ! Mais le parti qui prêche » le faux contre l'Ecriture et la parole de Dieu, qu'on le congédie[1] ! » Et, de peur que les autorités n'exerçassent pas ce droit avec assez de vigueur, il s'efforce de leur démontrer, par une déduction concluante, le danger qu'il y aurait pour elles-mêmes à tolérer une doctrine dissidente : les faux docteurs, les endormeurs de mulots, dit-il, qui ne peuvent prouver aucune mission, sont des émissaires du diable; mais le diable est un meurtrier : donc, par ces prédicateurs, il ne veut pour sûr que causer meurtres et rébellions[2].

Toutefois, dans certains moments du moins, Luther ne voulait accorder ce droit à l'autorité temporelle que sous la condition tacite que la doctrine de Wittenberg lui servirait de règle dans ses jugements. C'est pourquoi il disait qu'après sa mort on reconnaîtrait un hérétique à ce qu'il mépriserait l'autorité de l'école de Wittenberg[3].

Au moins devrait-on croire que Luther accordait à tout chrétien qui aurait examiné, suivant ses préceptes, la doctrine de son ministre, et l'aurait trouvée condamnable, la liberté de se retirer de ces prédications qui, dans sa conviction, répandaient des erreurs dangereuses, et d'empêcher également les siens d'y assister. Bien loin de là ! Luther demandait, au contraire, que l'on forçât les gens, par des mesures de police, à assister aux prêches, et qu'on les poussât de force à l'Église[4].

[1] L. c. XIII, 461.

[2] « Il faut, en vérité, que le prêtre instruise le peuple constamment et avec zèle, pour qu'il n'admette aucun hypocrite sournois, mais le reconnaisse avec certitude pour un émissaire du diable, et lui demande : D'où viens-tu ? Qui t'a envoyé ? Qui t'a commandé de me prêcher ? Où sont tes lettres de créance et tes sceaux pour prouver que tu es envoyé des hommes ? Où sont tes miracles, pour prouver que tu es envoyé de Dieu ? — L'autorité temporelle doit aussi avoir l'œil à cela : car, ces endormeurs de mulots étant émissaires du diable pour prêcher le poison et le mensonge, et le diable n'étant pas seulement artisan de mensonge, mais aussi de meurtre, il ne peut manquer qu'il ait l'intention, au moyen de ces émissaires, d'exciter à la rébellion et au meurtre, et de renverser ainsi à la fois, contre la volonté de Dieu, le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle. » (Lettre à Eberhard von der Tann. L. c. XX, 2075 et suiv.)

[3] L. c. XXII, 2234. — Il est vrai qu'il ajoutait, en manière de condition : « Pourvu que cette école demeure telle qu'elle est maintenant. »

[4] Josepho Levino Metsch in Mila, 1529. Nam si potestatem habemus, sub eodem magistratu doctores contrarii non sunt tolerandi, ut majora mala evitemus, ac etsi non credant, tamen ob Decalogum audiendum, ad publicam con-

C'est à cette servitude spirituelle qu'aboutit au bout de quelques années cette liberté chrétienne tant vantée, et cela entre les mains du même homme qui l'avait proclamée avec tant d'emphase et de pompe aux applaudissements de la moitié de l'Europe, et qui avait déclaré que tous les canons adoptés par les conciles étaient des empiètements despotiques sur les droits imprescriptibles du chrétien.

L'éclat de ses premiers succès, les applaudissements qui retentissaient de toutes parts, l'écho de ses doctrines que lui renvoyaient, sous forme de cantiques, de sermons, de livres, un si grand nombre de disciples pleins de zèle et d'enthousiasme, tout cela encourageait Luther lui-même et l'exaltait presque jusqu'à l'ivresse. Il se laissa donc porter de plus en plus loin par le flot grossissant de sa doctrine. Plein de confiance, il se flatta que la nef légère de sa nouvelle église ayant jeté par-dessus bord tout le lest des lois ecclésiastiques, des pratiques ascétiques, des institutions hiérarchiques, descendrait désormais sans encombre et sans péril le fleuve paisible du temps. S'absorbant de plus en plus dans l'esprit et les conséquences de sa doctrine, dont il n'embrassa point d'abord lui-même toute l'étendue[1], il y vit, comme dans un miroir concave, toutes les institutions de l'ancienne Église défigurées en caricatures repoussantes. Mais il ne lui fut pas donné de se bercer longtemps de ces illusions : il en fut tiré par un rude et terrible réveil, lorsqu'on vit se manifester ouvertement, même aux yeux des plus myopes, dans les effets que commençait à produire la nouvelle doctrine, dans l'état

cionem adigendi sunt, ut externa saltem opera obedientiæ discant. — Epp. ex collect. Buddei. p. 70.

[1] « Que je me prenne moi-même par le nez, et n'oublie pas, comme un ingrat, mon ancienne sottise : Il y a vingt ans j'ai enseigné que la foi seule sauve, sans les œuvres, comme je le fais encore. Mais si, dans ce temps-là, un homme se fût levé, enseignant que la moinerie et la *nonnerie* doivent être taxées d'idolâtrie et la messe de véritable abomination, j'aurais certainement applaudi à la condamnation d'un pareil hérétique, si je ne l'eusse moi-même condamné au bûcher. Et je ne pouvais, étourdi et sot que j'étais, voir les conséquences qui devaient s'ensuivre, et m'apercevoir que si la foi seule fait le salut, la moinerie et la messe ne le font point. Et, ce qu'il y avait de plus joli encore, je savais que tout cela n'était qu'œuvres et doctrines humaines, et pourtant je n'attribuai le pouvoir de sauver à aucune œuvre, pas même à celles qui, ordonnées par Dieu, s'accomplissent dans la foi. » (Des Conciles et des Églises; 1539. Ed. Walch. XVI, 2737 et s.)

moral du peuple et dans la qualité des prédicateurs, quelles avaient été en réalité les véritables causes d'un succès aussi éblouissant et de ces témoignages triomphants d'approbation.

Dès 1521, Luther se plaint qu'à la vérité le nombre des prédicateurs évangéliques est grand, qu'ils ont aussi de bonnes voix et crient bien fort, mais que, pour ce qui est de la charité, ils sont tellement froids et mènent une vie tellement coupable et païenne, qu'ils font plus de mal que de bien [1]. « C'est, » dit-il douze ans plus tard, « une expérience incontestable que » nous autres prédicateurs nous sommes maintenant plus » paresseux, plus nonchalants que nous ne l'étions jadis dans » les ténèbres de l'ignorance papiste. Plus nous sommes sûrs » de la liberté acquise par Jésus-Christ, plus nous sommes » tièdes et paresseux à pratiquer l'enseignement et la prière, » à faire le bien, à supporter avec patience les injustices, et, » n'était Satan qui nous tourmente et nous tient en haleine » par les tentations, par les persécutions de nos ennemis, » par le mépris et l'ingratitude de nos propres adhérents, » nous deviendrions bien sûrement de lâches paresseux, des » hommes abjects et incapables d'aucun bien [2]. »

Rien, dit-il en 1522, ne m'est plus à charge maintenant que cette multitude de gens qui se targuent d'être évangéliques uniquement parce qu'ils mangent de la chair un jour d'abstinence, qu'ils communient sous les deux espèces, et qu'ils ne jeûnent ni ne prient. Puis il rappelle sans cesse avec quel mépris on reçoit la parole de la grâce [3]. « Les péchés » des hommes sont, hélas ! trop nombreux et trop énormes : » car on ne pèche plus maintenant par ignorance, comme on » faisait sous la papauté. Nous savons et connaissons, Dieu » merci ! la vérité à l'heure qu'il est. — Mais en dépit de toute » raison les gens ne veulent pas se laisser persuader qu'ils » aient à s'amender, à se sanctifier, quelque zèle qu'on mette » à les exhorter et à les avertir. — Rien n'y fait : plus on prê» che, pires ils deviennent. » — « Le Seigneur voudrait bien

[1] Epp. ed. Aurifaber, II, 101. — [2] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 351.

[3] *Dans ces premières années déjà il se plaint fréquemment à cause du* contemptum verbi gratiæ ineffabilem, insignem contemptum verbi Dei, etc. (Epp. ed. Aurifaber, II, 50, 319, 320.)

» que nous devinssions de vrais chrétiens, qui ne se contentent pas de glorifier en paroles la foi ou l'Évangile comme » les gens font aujourd'hui, alors qu'ils prétendent être évangéliques et font grand étalage de discours sur Jésus-Christ, » tandis qu'au fond il n'y a rien si l'on y regarde de près. La » plupart, ceux-là même qui ont l'Évangile, se font illusion » et s'en vont au diable avec leur fausse foi. » — « C'est un » scandale devant Dieu et devant les hommes de voir comme » nous commençons notre vie chrétienne par les choses du » dehors et ne touchons point au dedans. Nous prétendons » montrer que nous sommes évangéliques, en célébrant la » communion sous les deux espèces, en renversant les images, en nous gorgeant de chair, en nous abstenant de jeûner, de prier, etc.; mais la foi et la charité, personne n'en » veut[1]. » — « La malice des hommes, parmi nous, est parvenue en peu de temps à un tel point, que je ne crois pas » que le monde puisse encore durer plus de cinq à six ans. » — La cause de Dieu, disait-il, était tellement compromise en ce monde qu'il n'y voyait plus de remède. « Nous qui nous » targuons d'avoir l'Évangile, nous n'en faisons pourtant pas » plus de cas que si c'était quelque parole de Térence ou » de Virgile[2]. » — Et il ne peut s'expliquer pourquoi il règne dans les églises luthériennes tant de frivolité en matière de religion, tant de langueur, de nonchalance et d'inertie : c'était pourtant dans ces églises qu'on enseignait avec le plus de zèle et d'exactitude la doctrine des bonnes œuvres; mais plus on invitait les gens à pratiquer la charité, à mettre de côté le soin de leur ventre, plus ils devenaient tièdes et négligents dans tous les exercices de piété[3].

Parfois il cherche à se tranquilliser, lui et autrui, par l'idée que cela devait être ainsi. Quand on prêche bien la foi, disait-il, le plus grand nombre entendent cela dans le sens de la chair. On voit cela dans toutes les conditions, basses ou éle-

[1] Ed. Walch. II, 2957. — XIII, 1658. — VIII, 1290 et suiv. — XX, 132.

[2] Propos de table, publiés par Fœrstemann, II, 42. — I, 73, 250.

[3] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 358. In nostris ecclesiis, ubi diligentissime urgetur vera doctrina de bonis operibus, dictu mirum, quanta socordia et oscitantia regnet! Quo plus adhortamur et excitamus homines ad bene operandum, ad exercendam invicem caritatem, ad abjiciendam curam ventris, etc., hoc languidiores et magis frigidi redduntur ad omnia exercitia pietatis.

vées. Tout le monde se targue de la liberté évangélique, et pourtant on est esclave de l'avarice, de la volupté, de l'orgueil, de l'envie : personne n'a plus le sentiment du devoir ni l'amour du prochain[1]. — D'ailleurs il était, en général, enclin à juger avec beaucoup d'indulgence l'immoralité qui régnait parmi ses adhérents. Il faut, disait-il, distinguer la *doctrine* d'avec la *vie;* la vie des luthériens est assurément mauvaise et honteuse; mais lui, Luther, se soucie peu de leur conduite, mais ne s'inquiète que de la doctrine : c'est là sa mission. « Dieu attache beaucoup moins d'importance à la » conduite qu'à la doctrine. Voilà pourquoi il laisse souvent » les siens trébucher dans le chemin de la vie, comme nous » en voyons des exemples dans l'Écriture ; mais pour ce qui » regarde la doctrine, il n'en a jamais cédé l'épaisseur d'un » cheveu. — Il y a une grande différence entre la doctrine et » la vie. Avec la doctrine, il n'y a point à plaisanter ; il faut » qu'elle reste pure et droite. Mais, dans la pratique de la » vie, nous n'y regardons pas de si près, ainsi que l'on voit » dans l'Évangile Jésus-Christ avoir patience à l'égard de ses » disciples, et fermer les yeux sur leurs fautes, alors même » qu'ils tombent dans des fautes grossières. Quelquefois cependant il les réprimande, disant : Voilà la doctrine. Mais » pour les pharisiens et les hypocrites il n'avait aucune indulgence, car là il y va de la doctrine, et il ne s'agit point » seulement de la conduite. Le plus important, c'est la doctrine. Tant qu'elle reste pure, on peut mener une vie imparfaite et chargée de faiblesses, pourvu qu'on reste fidèle à » la doctrine et que l'on confesse qu'il faudrait tenir une » meilleure conduite ; mais dès qu'on altère la doctrine, il » n'y a plus de salut non plus pour la conduite[2]. »

Bien plus, ses expériences le conduisirent même jusqu'à poser en principe que *tous les chrétiens* (c'est-à-dire tous les partisans de la nouvelle doctrine de l'imputation) doivent devenir de plus en plus tièdes et pécheurs. « Il n'y a aucun doute » que, si nous avons la foi, tous les péchés ne nous soient » pardonnés, et que par cette foi nous ne soyons justes, irré-

[1] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 350.

[2] Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 81, b. — Ed. Walch. XI, 3008. — L. c. III, 264.

» prochables et purs devant Dieu. Néanmoins tous les chré-
» tiens ont et sentent encore en eux force ordures et impu-
» retés, comme de ne pas entendre volontiers la parole de
» Dieu, de n'y pas croire avec la force nécessaire, de ne
» point la confesser avec bonheur, de ne pas invoquer Dieu
» avec assez de ferveur, de ne point garder les commande-
» ments de Dieu comme ils le devraient, et *plus ils vivent*,
» plus il leur arrive, comme dit le proverbe, de devenir *ladres*
» *et méchants*[1]. «

Quand ces palliatifs ne suffisaient plus, il s'efforçait de se rassurer en se disant que cette doctrine était une fois l'Evangile, qu'il lui était non-seulement permis mais ordonné d'annoncer ; qu'il n'était pas maître de le céler, ou de le révoquer et de le rétracter, maintenant qu'il était mis en lumière ; qu'il fallait, par conséquent, s'en remettre à Dieu pour les suites[2]. Une autre fois il essaie d'expliquer les conséquences pernicieuses de sa doctrine en disant que, si la méchanceté, l'ingratitude, la profanation éclatent partout depuis que l'Evangile a été proclamé, cela vient de ce que jadis, avant que la lumière de l'Evangile ne se fût levée, on ne voyait point le péché, au lieu que maintenant l'étoile du matin (de la doctrine luthérienne) s'étant levée, le monde se réveille comme d'un sommeil d'ivresse et aperçoit les péchés qu'il ne reconnaissait point, alors qu'il était endormi et plongé dans une nuit profonde[3].

Parfois aussi il se plaint de ce que le dogme capital de la foi chrétienne, celui de l'antagonisme entre la loi et l'Évangile, de la séparation complète de tout ce qui est œuvre d'avec la justification, est souvent mal compris ou négligé parmi les protestants eux-mêmes. En 1530, il déclarait qu'aucun d'entre les protestants placés en dehors de la communauté luthérienne n'entendait la doctrine de la justice par la foi, et que, si on leur confiait à eux seuls l'administration des

[1] Ed. d'Iena, 1580. VIII, 299.

[2] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 353. Nos divinum mandatum habemus prædicandi Evangelium quod annuntiat omnibus hominibus, si modo credant, gratis propter Christum libertatem a lege, peccato, morte, ira Dei, etc. Non est in arbitrio aut potestate nostra situm, hanc libertatem per Evangelium jam invulgatam celare homines aut revocare.

[3] Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, I, 27.

églises, on ne pouvait s'attendre qu'à une nouvelle papauté, où l'on mettrait encore de côté Jésus-Christ et toute la sagesse de Luther et des siens, qui consistait en cette doctrine; que la vaine illusion de la justice humaine et des œuvres est tellement enracinée dans leurs cœurs, qu'ils sont incapables de la séparer de la justice par la foi ou de la grâce, ce qui du reste n'était point étonnant[1]. — Mais il assurait aussi que même parmi les luthériens il y en avait peu qui comprissent bien le rapport entre la loi et l'Évangile[2]. Et cependant c'était là précisément le point pivotal de toute la nouvelle Confession, l'article qui devait dominer tout le sentiment religieux de l'individu, ainsi que toute la vie collective de l'Église.

En comparant avec soin les écrits et les discours de Luther dans leur ordre chronologique, on demeure convaincu que ces mêmes expériences qui vinrent en quelque sorte le forcer à ouvrir les yeux, quelque volontiers qu'il les eût fermés pour ne point voir, contribuèrent essentiellement à développer le germe d'indifférentisme que recélait déjà visiblement son système. Il se voyait dans une douloureuse alternative : ou bien il fallait abandonner une doctrine qui lui avait offert, comme à d'autres, une source de consolation et d'apaisement dans les heures d'angoisse et de trouble, une doctrine dont il avait fait l'orgueil et la gloire de sa vie et qu'il n'eût rétractée qu'au prix de la plus sensible humiliation ; ou bien, il fallait considérer comme une chose secondaire la dégradation morale qui se manifestait en tout lieu sous le régime de la nouvelle doctrine et comme sa conséquence immédiate, et s'abandonner de plus en plus à l'idée que le principal but, le seul but essentiel de la religion n'est point de purifier et de sanctifier l'homme moral, mais seulement d'offrir à la conscience troublée des motifs de consolation et de tranquillité. Déjà l'esprit de toute sa doctrine l'entraînait dans cette dernière direction, et les idées où elle aboutissait avaient, dès

[1] Epp. ed. Ranner, p. 174.

[2] Comm. in Gal. ed. Irmischer, II, 66. Nobis adhuc viventibus et summa diligentia utriusque, legis et Evangelii, officium et usum monstrantibus, tamen perpauci sunt etiam inter illos qui pii videri volunt, et nobiscum profitentur Evangelium, qui ista recte teneant. Quid futurum putatis nobis ablatis?

les premières années de sa carrière publique, jeté dans son âme des racines assez profondes pour qu'elles n'en pussent être arrachées par l'observation de simples faits, même des plus éloquents. Aussi, à travers ses plaintes amères, on distingue bien plus souvent le ton de colère et la mauvaise humeur du chef de parti et de milice, que le juste courroux, la religieuse indignation du prêtre et du docteur. Il lui faut être témoin de la honte et de l'ignominie qu'amasse sur lui et sur la bannière de sa nouvelle doctrine la tourbe de ceux que cette bannière a vu se rassembler autour d'elle, et, habitué à mettre son orgueil dans la puissance de sa parole, il se montre d'autant plus irrité de tant d'opprobre, que le sentiment de son impuissance et de sa perplexité vient plus vivement l'assaillir. Voilà ce qui fait le chagrin de sa vie, ce qui lui ravit toute joie, assombrit toute son existence, et fait si souvent surgir dans son âme le désir de la mort et celui de la ruine du monde. Parfois même il laisse échapper des paroles qui semblent dire qu'il y a pour lui une grande consolation dans l'idée qu'avec l'ordre de choses existant périrait aussi sa triste création, cette église nouvelle d'un aspect si lamentable et d'une nature si servile. Il arrive donc qu'il exhale beaucoup plus souvent sa colère et son mécontentement sur le mépris général et les mauvais traitements dont les nouveaux prédicateurs et les pasteurs luthériens sont l'objet, sur la misère où la noblesse, la bourgeoisie et les paysans les laissent mourir de faim, que sur la perversité et la corruption réelle des mœurs, sur l'absence totale de sentiment religieux dans les communautés protestantes. Il touche bien aussi ces derniers points, mais c'est surtout l'état des affaires de son église qui le révolte et l'exaspère. D'un côté, il cherchait à se rassurer par cette phrase, que ce n'était point la faute de la doctrine, mais celle des hommes, s'il en sortait des fruits aussi déplorables. Ce tour toutefois ne le satisfaisait pas lui-même; car il fallait bien reconnaître que l'usage qu'on faisait de sa doctrine, les sentiments qui se développaient sous son influence, ne se manifestaient point en faits sporadiques et accidentels, mais comme règle générale avec de rares exceptions, et que cet accueil favorable que la doctrine trouva presque partout, accueil où le Réformateur

avait vu naguère une preuve frappante de la vérité et de l'excellence de son système, était précisément en corrélation intime avec les effets signalés. D'ailleurs, un coup d'œil sur son propre système devait lui faire comprendre la faiblesse et la nullité de tous ces subterfuges à l'aide desquels il prétendait disculper sa doctrine, et mettre sur le compte du peuple seul cette immoralité croissante qui avait envahi la société depuis la promulgation de l'Evangile. Il devait se souvenir que la passivité de l'homme dans la conversion, ainsi que son impuissance à contribuer en quoi que ce soit à son salut, étaient un point capital de sa doctrine. Ici, la prédication de la parole devait tout faire : l'acceptation de cette parole par la foi et son application spéciale et individuelle, faite avec confiance, devaient accomplir seules la conversion de l'homme. Souvent Luther avait insisté avec force sur cette idée que l'homme naturel, abandonné à lui-même, ne peut que regarder « l'Evangile » comme une folie, et que la raison humaine doit nécessairement répudier cette doctrine. Mais cette opposition, prédite à l'avance, donnait un caractère d'autant plus merveilleux à l'approbation enthousiaste que la doctrine reçut de toutes les classes et de toutes les conditions, et la preuve que le Réformateur prétendait tirer de cet accueil en faveur de son système, semblait doublement convaincante en raison de cette résistance inévitable, fondée sur la nature humaine. En même temps il avait fait valoir, comme le grand avantage de sa théologie, qu'elle donne tout à Dieu et à Jésus-Christ ; qu'elle n'attribue à l'homme ni ne fait dépendre de ses actions rien de ce qui concerne la justification et le salut ; que la seule foi, opérée dans l'homme par l'action de Dieu, fait tout ; que l'arbre ne produit de bonnes œuvres que quand il est devenu bon et agréable à Dieu par la foi, et qu'il les produit alors comme ses fruits naturels. Or, voilà qu'un succès inouï couronne cette doctrine ; voilà que des milliers de gens de tout rang, des villes et des provinces entières la reçoivent avec joie, et l'appellent avec l'avide impatience du zèle le plus ardent ; voilà que chaque jour elle retentit du haut de ses innombrables chaires, et que chaque jour la faible troupe de ses contradicteurs semble se réduire ; mais voilà aussi qu'à mesure que la foule accourt se ranger

autour du nouveau dogme, on voit marcher et grandir du même pas la corruption et l'immoralité et l'oubli du véritable sentiment religieux. Ce phénomène ne pouvait s'expliquer que par une des trois hypothèses que voici : ou bien, c'était un décret de la volonté de Dieu que la doctrine trouvât un accueil et une approbation générale, mais qu'en même temps, au lieu d'améliorer, de perfectionner les hommes, elle les endurcît et les fît devenir pires ; ou bien, Dieu, tout en permettant que la doctrine fût mise au jour et prêchée en ce temps-là, ne voulait pourtant pas donner aux hommes la grâce de la foi, d'où venait qu'ils se forgeaient « une foi badigeonnée et illusoire » qui ne portait que de mauvais fruits ; ou bien, la doctrine était fausse et perverse, l'accueil qu'elle avait rencontré partout était déjà fondé sur des motifs équivoques, et les effets qu'elle produisait sur ses adhérents ne pouvaient être par conséquent que mauvais et pernicieux.

Plus il était difficile pour Luther de se décider à admettre une de ces hypothèses, plus aussi, le sentiment moral s'affaiblissant et s'émoussant en lui, il se sentit porté à laisser se développer dans son âme un indifférentisme dont les points de repère et les lignes fondamentales préexistaient d'ailleurs dans son système. Sa doctrine touchant les bonnes œuvres ne se distinguait pas seulement de celle de l'ancienne Eglise en ce qu'elle niait que l'amour de Dieu et du prochain coopérât en aucune manière à la justification et à la sanctification de l'homme, mais aussi en ce qu'elle prétendait qu'à toute œuvre de l'homme justifié est mêlé le péché, et que tout ce que fait l'homme justifié, abstraction faite de toute valeur inhérente à l'acte même, est également bon, c'est-à-dire agréable à Dieu, comme étant fait par le fidèle avec la foi, pourvu qu'il ne fasse pas le mal avec réflexion et avec la volonté et l'intention de mal faire.

« Tu ne dois rien à Dieu, dit Luther, si ce n'est croire et confesser. En toute autre chose, il t'affranchit et te donne la liberté de faire ce qu'il te plaira, sans aucun péril pour ta conscience, voire même, car cela lui est indifférent, d'abandonner ta femme, de déserter ton maître, de ne tenir aucun engagement ; car, que lui en revient-il que tu fasses ces choses ou non ? Mais, comme tu es engagé à ton prochain et lui appartiens, Dieu, ne voulant

ôter à personne ce qui est à lui, veut que tu tiennes ce que tu dois à ton prochain; car, bien qu'il n'y ait aucun égard quant à lui-même, il y a égard à cause de ton prochain. C'est là ce qu'il veut dire (l'Apôtre dans I Corinthiens, ch. VII, ℣. 24), quand il dit « devant Dieu; » c'est comme s'il disait : Devant l'homme ou devant ton prochain je ne t'affranchis point, car je ne veux lui ôter ce qui lui appartient, jusqu'à ce qu'il t'affranchisse lui-même; mais devant moi tu es libre et délié, et ne peux gâter tes affaires, que tu observes ou non les choses extérieures. Ainsi donc, connais bien et sache bien distinguer cette liberté : il n'en est pas entre Dieu et toi, comme entre ton prochain et toi; là est cette liberté, ici elle n'est point : la cause en est que Dieu ne te donne cette liberté qu'en ce qui est de toi, et non en ce qui est du prochain; distingue donc entre ce qui est à ton prochain et ce qui est à toi. Voilà pourquoi l'homme ne peut abandonner sa femme, son corps appartenant à sa femme et non à lui. De même : le serviteur ne s'appartient point de son corps à lui-même, mais à son maître. Peu importerait à Dieu que le mari abandonnât la femme; car le corps n'est point lié envers Dieu, mais a été donné par lui afin d'en user librement pour toutes les choses extérieures. Ce n'est qu'intérieurement qu'il appartient à Dieu par la foi. Mais devant les hommes il faut tenir l'engagement [1]. »

On peut voir ici comme les différentes doctrines de Luther se lient étroitement entre elles. L'incrédulité seule est et produit le péché; la foi seule est et produit toute justice [2]. Puis, l'homme devenu juste continue à pécher constamment, et ne peut que pécher; néanmoins, tout ce qu'il fait est agréable à Dieu, et il n'a point à écouter la voix de la conscience qui lui crie le contraire; en d'autres termes, la meilleure science et le point capital que nous ayons à apprendre, consiste à dire à la loi, malgré que nous péchions : *Non, je n'ai point de péché* [3]. Enfin, cette dernière assertion : le juste lui-même commet constamment tant de péchés mor-

[1] Ed. Walch. VIII, 1127 et suiv. — Voyez aussi, ci-dessus, pag. 109. — En conséquence de cette doctrine, il ne s'agirait, pour divorcer et se remarier, que du consentement mutuel des intéressés. En général ces principes, développés en un système de morale, auraient fait ressortir avec plus d'évidence encore la différence essentielle entre les vues religieuses et morales de Luther et celles de l'Église.

[2] Voy. ci-dessus, pag. 112. — [3] Ed. d'Iéna, 1585. II, 479.

tels, qu'il ne peut ni les savoir, ni par conséquent les confesser tous [1].

Comment, sous l'influence de ces idées de Luther, se modifia et se développa son caractère personnel ? Une doctrine qui ne s'était point formée par l'analyse critique ou par une exégèse scientifique, une doctrine qui n'était point le fruit d'une savante étude, mais la production immédiate d'un esprit profondément troublé, plein d'angoisses, doutant de Dieu, une doctrine imaginée pour opposer une consolante sécurité aux agitations de la conscience et au sentiment invincible du péché ; une pareille doctrine dut devenir l'artère vitale de l'existence de son auteur, et le ressort de toutes ses actions. De même qu'elle avait pénétré dans les ténèbres de son âme comme une lumière resplendissante et consolante, de même tout doute à l'égard de sa solidité, toute objection et toute attaque dirigées contre elle devaient paraître à Luther comme une tentative ou une menace de replonger son âme dans les ténèbres et les tortures d'où elle s'était dégagée.

D'abord, il était naturel que Luther, qui avait mené jadis une vie sévère et ascétique, tînt une conduite différente depuis son début comme Réformateur. Lui-même parle souvent de la différence entre ces deux époques. Jadis, disait-il, quand il était encore moine, il avait une apparence bien plus sainte qu'aujourd'hui ; alors il priait bien plus, il veillait, jeûnait et se macérait. Bref, sa vie était bien plus

[1] « Que tous les péchés mortels ne peuvent être confessés ni reconnus, cela est clairement écrit au Ps. XIX, ℣. 13 : Qui est-ce qui peut connaître tous ses péchés ? Nettoie-moi de ces péchés cachés. Le prophète nous enseigne ici que nous ne pouvons confesser les péchés cachés, vu que Dieu seul les connaît, et que nous devons nous en dépouiller en priant. » — « L'homme doit être persuadé qu'il lui est impossible de se remémorer et de confesser tous ses péchés mortels ; mais il est certain, qu'après y avoir mis tous ses soins, il n'aura pourtant confessé que la moindre partie de ses péchés. Car David dit au Ps. XIX, ℣. 13 : « Qui peut s'apercevoir combien de fois il tombe en faute ? » Voilà pourquoi il faut que l'homme confesse les péchés mortels qui sont patents et accablent sa conscience ; mais quant aux autres, qu'il y renonce : car il est impossible qu'un homme confesse tous ses péchés. » (Ed. Walch. XV, 1799. — XXII, 885.)

belle aux yeux des gens; mais elle ne l'était point aux siens, car jamais la tristesse et les angoisses ne l'avaient quitté. Maintenant, au contraire, il mange et boit selon l'usage commun, et l'on ne voit plus rien de particulier dans son genre de vie. Il sait, comme un autre, plaisanter, boire, se réjouir et rire, et est un bon et joyeux compagnon de table. Quand il a un pot de bière devant lui, il ne serait pas fâché d'avoir tout le tonneau ; de temps à autre il boit un bon coup en l'honneur de Dieu, et au lieu de macérer son corps, comme il faisait au couvent, il entend bien, quand il mourra et sera couché dans le cercueil, offrir aux vers un docteur bien gras et bien nourri[1]. Il se livrait alors, sans aucun scrupule, à toutes les jouissances de la table et de la boisson. Il fallait, disait-il, ne point lui en vouloir de boire un peu copieusement, attendu que lui et l'électeur Jean-Frédéric étaient obligés de chercher dans les pots leur coussin et leur oreiller[2]. Son ami Bugenhagen prétend, pour l'excuser, que quand il s'était parfois un peu trop laissé aller au plaisir de la table, il en avait lui-même du déplaisir[3]. Mais Luther lui-même disait : « Si Dieu peut me pardonner de » l'avoir pendant près de vingt ans crucifié et torturé en » disant la messe, il peut bien me pardonner aussi de boire » quelquefois un bon coup en son honneur ; que Dieu le per- » mette, et que le monde en dise ce qu'il voudra[4]. »

Plus tard, pour échapper peut-être aux doutes et aux remords qui le tourmentaient, il se livra à son penchant pour le vin jusqu'à miner sa santé. En 1529, il but tant de malvoisie en compagnie d'Amsdorf, qu'il y gagna un catarrhe qui faillit devenir mortel[5]. L'année d'après, se trouvant à Cobourg, il fut pris de bourdonnements opiniâtres et d'une pharyngite, également à la suite d'excès de boisson, quoique, pour sa part, il eût préféré mettre ces maux sur le compte de Satan[6].

[1] Opp. lat. Witeberg. vi, 401. — Propos de table. Eisleben, 1566, f. 123 b; 87, a ; 33, a.

[2] Mathesius, vie de Luther, f. 151. — [3] Ed. de Wittenberg, 1558. xi, 240.

[4] Ed. Walch. xxii, 133. — [5] De Wette, iii, 442.

[6] Il écrit à Didyme. Jam pene mensem passus sum tonitruum capitis, non tinnitum, sive culpa et causa sit vini, sive Satan sic me ludificetur; et à Mélanchthon : Mihi in gutture corrosio quædam nova accessit, ut suspicer, vel vini

Un fait attesté par de nombreux témoignages, c'est que la conduite de Luther, si pure dans les temps qui précédèrent l'an 1518, donna lieu plus tard à maints scandales, et que bien des gens, qui eurent occasion de l'observer de près, en furent scandalisés et désorientés. Lui-même avouait que le scandale que lui et ses collègues causaient par leur individualité, leur caractère et leur genre de vie, avait été jusqu'alors la cause première de l'apostasie de tous ceux qui avaient rejeté et renié sa doctrine [1].

Déjà nous avons mis sous nos yeux ce que Wizel disait à ce sujet. *Valentin Ickelshamer,* qui avait étudié à Wittenberg et prit ensuite parti pour Karlstadt dans la querelle entre celui-ci et Luther, adressait à ce dernier, dans un écrit publié pour la défense de Karlstadt, les récriminations suivantes :

« Puisque je suis venu à parler du luxe effréné et de la conduite peu fraternelle de nos pasteurs, que l'on tient pour gens chrétiens, il faut aussi que je te fasse connaître quel scandale et quel achoppement tu as été pour moi. Je connais beaucoup de tes actions, et, dans le temps, je fus aussi étudiant à Wittenberg. Je ne dirai rien cependant de certaine bague d'or, qui scandalise bien des gens, ni de ce joli appartement du côté de l'eau, où l'on buvait et se réjouissait avec les autres docteurs et seigneurs, bien que souvent je me plaignisse de ce dernier point à mes camarades, ne pouvant me faire à l'idée qu'on pût s'attabler autour des pots de bière en dépit de tant d'affaires urgentes. Un jour, étant dans la maison de Pirkamer, à Nuremberg, j'entendis un commis de Leipzig se plaindre et te blâmer, disant qu'il ne faisait aucun cas de toi ; que tu sais bien jouer

violentia salsum phlegma augeri, vel antiquas reliquias post tot annos sanitatis redire, aut esse Satanæ colaphum (Schlegel initia reform. Coburg. p. 100, 101.) — Du vin de Franconie, que le margrave George lui avait envoyé en cadeau, lui ayant paru de trop médiocre qualité, il en conçut un mécontentement qu'il exprima, au moment de la réception, en termes des plus énergiques : plus tard, il écrivit au chancelier du margrave une lettre d'excuses pour demander pardon de son ingratitude (Voy. lettres de Luther, publiées par Schütze, III, 69.)

[1] « C'est un homme sans expérience, » dit-il en parlant du pasteur Karg; « il aura commencé par se scandaliser de nos personnes, et méprisé ensuite notre doctrine, comme ont fait tous ceux qui, méprisant d'abord notre personne, ont ensuite fait des factions dans la doctrine. » (De Wette, V, 95.) — En outre, Luther rapporte lui-même que les Anabaptistes empruntaient à l'immoralité générale de ceux de Wittenberg leur principal argument contre la doctrine luthérienne. (Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 35.)

du luth, et que tu portes des chemises à nœuds de ruban. — Je te voyais avec un vif déplaisir excuser en ce temps la folle vie de ceux de Wittenberg, en disant : « Eh mais ! nous ne pouvons être des anges ! » On m'eût aisément fait Dieu sait quelles gloses sur ces paroles du chap. 7 de saint Matthieu : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits, » bien que tu eusses grand soin de te targuer d'avoir la vraie doctrine de la foi et de la charité, et de t'écrier qu'on ne s'attache qu'à blâmer les faiblesses de votre vie. Nous ne jugeons personne, nous n'appelons personne un pécheur, comme vous le faites, mais nous disons : « Là où la foi n'est point suivie d'œuvres chrétiennes, la foi n'est ni bien prêchée ni bien reçue, et nous vous appliquons ce que Rome fit dire d'elle si longtemps : Plus on approche de Wittenberg, plus les gens sont mauvais chrétiens. Tu as, il est vrai, montré un zèle courageux contre la prostitution, à faire croire que c'était un effet de la foi chrétienne; mais on voyait bien que c'était un faux zèle et que tu jouais un double jeu ; car on fermait les yeux sur l'impudicité et le libertinage de tel magister ou collègue à qui l'on voulait du bien [1].»

Treize ans plus tard, l'humaniste Lemnius, qui avait longtemps vécu à Wittenberg, et s'était lié particulièrement avec Mélanchthon, reprochait également à Luther d'être une cause de scandale par sa vie peu édifiante et notamment par son intempérance [2].

Nous venons de parler des doutes et des remords dont Luther se sentait fréquemment assailli. Il est avéré, en effet, qu'il fut loin de trouver ce repos auquel il aspirait, même après qu'il eut embrassé, avec toute l'énergie et toute la force de volonté dont il était capable, la doctrine de la justification par imputation, et qu'il en eut fait, en quelque sorte, une partie intégrante de sa propre nature. L'idée que, par

[1] Ickelshamer, Plainte de quelques frères sur Luther, à cause de Karlstadt; A. 4.

[2] Lutheri vita ita omnibus est perspecta, ut pauci sint, qui eam laudibus dignentur. Dum se episcopum jactitat evangelicum, qui fit, ut ille parum sobrie vivat? — *Ce qui suit, comme maint autre passage important de cette apologie, a été supprimé par l'éditeur. Lemnius, du reste, invoque l'amitié qui le lie à Mélanchthon :* Quam etiam Phil. Melanchthoni carissimus et familiarissimus fuerim, omnes Vitenbergenses sciunt; qui me semper meumque ingenium plurimum laudavit, præterea etiam alii docti et excellentes viri me coluerunt et observarunt. (*Hausen*, Histoire Pragmatique du protest. en Allemagne. App. n° 1, pag. 9, 23, 10.)

cette doctrine, il s'était séparé de l'Eglise, que cette doctrine était nouvelle, inventée et mise en circulation par lui, cette idée le suivait partout comme son ombre. Rien ne lui servait de s'accoutumer à regarder cette voix intérieure comme une tentation de Satan : toujours la tentation revenait avec une force nouvelle. Dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates [1], il confesse que c'est un argument bien spécieux et bien fort, quand on dit que Dieu n'a pu laisser errer son Eglise pendant tant de siècles. « Lors donc que Satan met » cet argument en avant et se ligue avec la chair et la raison, » la conscience s'effraie et perd courage, pour peu qu'on ne » rentre pas avec persévérance en soi-même, disant : Dussent » même Cyprien, Ambroise, Augustin, saint Pierre, Paul et » Jean, voire un ange du Ciel, enseigner autre chose, je n'en » suis pas moins certain que je n'enseigne rien d'humain, mais » des choses divines, c'est-à-dire que j'attribue *tout* à Dieu et » rien à l'homme. » — On voit par ce passage qu'il cherchait à se rassurer par l'idée que cet anéantissement du libre arbitre de l'homme, cette translation en Dieu seul de toute l'œuvre de la justification et du salut, était le critérium de la vérité d'une doctrine.

S'il est vrai que Luther, dans ses écrits, et même aux endroits où il changeait d'opinions, savait tenir, mieux que qui ce fût, un langage empreint d'une confiance absolue, d'une certitude basée sur une indubitable et éclatante évidence, ce n'était pas là néanmoins le ton général de sa vie. Il était, au contraire, tel qu'un homme fort tourmenté par mille doutes et par des mouvements et des accès d'incrédulité, et sa doctrine favorite elle-même, où il puisait d'ordinaire d'une main prodigue des consolations et des motifs d'apaisement pour les consciences réveillées par le remords, cette doctrine lui refusait souvent tout service, dès qu'il s'agissait de lui-même. Dans ce journal de ses discours intimes qui est le miroir le plus fidèle de son âme, il se plaint souvent de manquer de foi.

« Hélas! dit le docteur Martin, j'ai cru tout ce que disaient le Pape et les moines ; mais, à cette heure, je ne puis croire ce que

[1] Francof. 1543, f. 63.

dit Jésus-Christ, qui pourtant ne ment point. C'est une chose bien lamentable et bien triste. Allons, il faut que nous réservions cela pour un autre jour. » — « Comme on chantait à table, pendant le repas du docteur Luther, le texte du prophète Osée, chap. XIII, il dit au docteur Jonas : « Aussi peu que vous croyez que ce cantique soit bon, aussi peu je crois que la théologie soit vraie. » — « Ah ! que saint Paul parle admirablement de sa mort : j'ai peine à le croire (dit le docteur Jonas) ! » A quoi le docteur Martin répondit : « Je crois que saint Paul lui-même n'a pu y croire aussi fortement qu'il en parlait. Moi aussi, je ne puis malheureusement y croire aussi fermement que j'en parle dans mes sermons, mes discours et mes écrits, et que les gens s'imaginent sans doute que j'y crois [1]. »

Il s'étonnait de ne pouvoir apprendre sa propre doctrine, quand tous ses disciples se vantaient de la connaître sur le bout des doigts [2]. En proie à son affliction et à son abattement, il déplore sa misère, ne pouvant, à cause de la faiblesse de sa foi, puiser presque aucune consolation dans la mort et dans la résurrection de Jésus-Christ, ainsi que dans l'article de la rémission des péchés, tandis qu'il pouvait parfaitement boire et manger [3]. Il essayait alors de se consoler en se disant que sans doute la même chose était arrivée aux apôtres ; il va même jusqu'à prétendre que Jésus-Christ le leur avait annoncé : « Le monde, dit Jésus-Christ, vous excommuniera comme hérétiques et rebelles ; alors votre » conscience sera faible, et vous penserez souvent : Qui sait » si j'ai bien fait ? Hélas ! j'ai été trop loin ! Et vous aurez » tort devant le monde et devant votre conscience [4]. » Il cherchait notamment à se persuader que saint Paul s'était trouvé dans la même situation, qu'il n'avait pu non plus croire fermement à sa propre doctrine, et que ce fut là le pal dans sa chair, dont il parle [5].

[1] Ed. Walch. XXII, 202. Voyez aussi pag. 747, 757, 742.

[2] Ego non sum probus, Christus autem est probus. In hujus nomine sum baptizatus, catechizor, cœnam accipio, ille in gratiam nos recipit, modo illi confidamus. Ego miror, quod hanc doctrinam discere non possum, cum omnes mei discipuli se ad unguem tenere gloriantur. (Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 125.)

[3] L. c. II, 146. — [4] Ed. Walch. XXII, 530.

[5] La tentation dans la foi est la plus grave et la plus grande : car c'est la foi qui doit vaincre toutes les autres tentations. Si donc elle succombe, toutes

Quand saint Paul a dit qu'il mourait chaque jour, cela veut dire qu'il a douté de sa propre doctrine.

S'il se plaignait de ce que ses adhérents, pasteurs et laïques, ne pouvaient saisir la nouvelle doctrine de la distinction entre la loi et l'Evangile, il avouait aussi que lui-même ne pouvait réussir à faire cette distinction dans l'application pratique [1]. Ces doutes, ces hésitations, ces scrupules qu'il ressentait à l'endroit de sa propre doctrine, avaient plusieurs causes. D'abord, il apercevait les déplorables effets qu'elle avait produits; ensuite, il sentait qu'il s'était séparé de toute l'Eglise pour l'amour d'une doctrine nouvelle, inconnue avant lui; enfin, il voyait bien quelles contradictions infirmaient son système, et combien il était impossible de le mettre d'accord avec tant de textes bibliques qui contiennent explicitement ou implicitement la doctrine contraire.

Pendant le jour, grâce à un travail soutenu ou à des distractions de tout genre, il parvenait bien à écarter de son esprit les pensées qu'il tenait pour des suggestions de Satan, ou à en chasser celles qui s'y présentaient inopinément. Mais elles revenaient à la charge avec plus de force pendant la nuit, et le jetaient dans de telles angoisses, qu'il parlait de Satan comme de son compagnon de nuit et de lit, « qui couchait avec lui beaucoup plus que sa Cataut [2]. »

les tentations, même les plus infimes et les plus petites, envahissent nécessairement l'homme. Mais là où la foi demeure, on peut mépriser les plus violentes tentations et les plus grands périls. Car, si la foi est saine et entière, les autres tentations cèdent et diminuent. C'est cette tentation dans la foi qui fut le σκόλοψ de saint Paul, grande broche, vrai pieu qui lui traversait à la fois l'âme et le corps, l'esprit et la chair; ce ne fut point une tentation ni un tourment de luxure charnelle, comme rêvent les papistes, qui n'en ont point ressenti d'autres. Ils n'ont pas essayé, ils n'ont jamais subi les grands combats, et c'est pour cela qu'ils en écrivent et en parlent comme un aveugle des couleurs (Propos de table, publ. par Fœrstemann, III, 125).

[1] Voyez, ci-dessus, pag. 45.

[2] Ed. Walch. XXII, 672. — « Voilà ce qui m'arrive : quand je m'éveille la nuit, le diable ne tarde pas à me venir trouver et à disputer avec moi, et à me faire naître toutes sortes de pensées étranges, jusqu'à ce qu'enfin je prends courage et lui dis : « Baise mon c...! Dieu n'est pas irrité, comme tu le dis. » — « Je pense que souvent le diable, uniquement pour me tourmenter et me vexer, me réveille alors que je dormirais pourtant bien. » — « Mes combats de nuit sont pour moi bien plus rudes que mes combats du jour, *quia dies adversarii* m'ont rarement découragé ou fâché; mais le diable s'entend à me produire des arguments qui m'exaspèrent. Il m'en a produit parfois à me faire

Cependant, il était inépuisable quand il s'agissait de donner des conseils sur la manière de repousser ces tentations diaboliques, à savoir les mouvements de doute, les reproches de la conscience, etc., et de répondre aux suggestions de Satan. Mais il avouait aussi que toutes ces précautions, tous ces moyens de consolation restaient souvent sans effet chez lui ; qu'il savait fort bien conseiller autrui, sans pouvoir se soulager soi-même. « Je suis quelquefois tout en colère de » n'avoir pas appris à chasser, avec l'aide de Jésus-Christ, les » mauvaises pensées qui me viennent pendant mes tentations, » et de ne pas connaître moi-même un art sur lequel j'ai tant » lu, écrit et prêché [1]. »

Souvent aussi il cherchait à se donner du courage en pensant que s'il ne pouvait se défaire de ses doutes sans cesse renaissants, de ses angoisses et de ses scrupules de conscience, cela venait uniquement de ce que les doctrines opposées à la sienne, la nécessité des bonnes œuvres, l'autorité de l'Eglise, etc., lui avaient été inculquées dès son enfance et qu'elles s'étaient profondément gravées dans son âme. Voilà pourquoi, disait-il, quelque effort qu'il fît pour les expulser, elles revenaient toujours à la charge pour le tenter et l'inquiéter. Il se consolait alors en pensant que la nouvelle génération, suçant la nouvelle doctrine avec le lait maternel, et ne devant jamais connaître l'ancienne, serait plus heureuse et n'aurait point à essuyer de pareilles tentations, ou du moins les vaincrait plus facilement [2].

De même qu'il ne parvint jamais à se faire une idée claire et précise de ce qu'il fallait entendre par l'Eglise, et que sur cette question capitale il ne fit que flotter entre mille assertions contradictoires, oscillant tantôt d'un côté tantôt de l'autre, et se perdant en de vaines paroles, comme un

douter s'il y a un Dieu ou non. » (L. c. XXII, 1179. — Voyez aussi p. 1231. — Voy. Propos de table; Eisleben; 1566, f. 305, a. — F. 237, b.)

[1] Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock ; II, 226.

[2] *Par exemple :* Tanto juvenum hoc tempore melior conditio, qui pravis istis opinionibus non ita sunt corrupti, sicut nos, qui sub Papatu viximus. — Vos juniores facile puram doctrinam Evangelii capere, et illam pestiferam opinionem vitare potestis, quia ea nondum estis infecti. (Il parle de la doctrine de l'incertitude de l'état de grâce). — Opp. lat. Ien. IV, 392, b. — 122, a. Voy. aussi, ci-dessus, pag. 46, 69.

ruisseau dans le sable ; de même aussi ne put-il jamais se défaire entièrement de l'idée que cette Eglise, dont il s'était si violemment détaché, était pourtant la seule Eglise véritable, toujours en possession des promesses divines. En vain il repoussait ces scrupules comme des tentations du diable ; en vain il recourait, pour se rassurer et étouffer cette voix intérieure, à des torrents d'invectives, et répétait cent fois que l'Eglise papiste n'était plus la fiancée du Christ, mais une prostituée; en vain il s'efforçait de donner à ses déclamations une couleur biblique, en les drapant d'images apocalyptiques; tout cela n'était que d'impuissants palliatifs. Sa première séparation même d'avec l'Église, il n'avait pu l'effectuer qu'en faisant violence aux sentiments de fidélité que son âme nourrissait encore envers elle [1]. Mais il trouva qu'il était beaucoup plus aisé de braver, par des actes prompts et téméraires, l'autorité de l'Eglise, que d'étouffer les cris d'une conscience formée dans le cercle de cette Eglise. « Chaque
» jour, dit-il, j'éprouve en moi-même combien il est difficile
» de se dépouiller d'une conscience longtemps travaillée et
» dominée par les institutions humaines. Oh! qu'il m'a fallu
» de peines et d'efforts, même en me fondant sur l'Ecriture
» sainte, pour me justifier devant ma conscience d'avoir osé
» m'élever seul contre le Pape, le regarder comme l'Ante-
» christ, les évêques comme ses apôtres, et les universités
» comme ses maisons de prostitution. Que de fois mon cœur
» défaillant ne m'a-t-il pas blâmé, me représentant leur seul
» et leur plus fort argument, à savoir : Es-tu donc seul sage?
» Tous les autres hommes seraient-ils donc dans l'erreur, et
» auraient-ils erré pendant si longtemps? Et que sera-ce, si
» tu erres toi-même, et entraînes dans ton égarement tant de
» gens qui tous seraient damnés éternellement [2]? »

Plus d'une fois aussi, il était tourmenté par la pensée qu'il n'avait reçu aucune mission pour fonder une Eglise nouvelle.

[1] Lui-même, dit-il dans une lettre à George Held, en 1533, ne put pendant longtemps s'arracher de cette chaîne où le retenait le respect pour l'autorité de l'Église et du Pape, jusqu'à ce qu'enfin Dieu l'en eût arraché lui-même par un effet manifeste de sa puissance : sans cela il ne s'en fût peut-être jamais dégagé par des paroles. (De Wette, IV, 439.)

[2] Ed. Walch. XIX, 1305.

« Le diable commence par nous dire : « Qui vous a commandé de prêcher l'Evangile ? Qui vous a donné mission de le prêcher ainsi, comme jamais, depuis tant de siècles, nul évêque, nul Saint ne s'est avisé de le prêcher ? Que serait-ce si Dieu vous désapprouvait, et si la perte de toutes les âmes que vous avez séduites et égarées retombait sur vous ? — Satan m'eût donné bien plus de tablature, si je n'eusse été docteur. Ce n'est pas une petite affaire que de changer toute la religion, toute la doctrine de la papauté. Un jour l'on verra ce qu'il m'en a coûté de peine ; aujourd'hui personne ne le veut croire. — Ensuite, le diable m'attaque aussi là-dessus, et souvent, n'était que je suis docteur, il m'eût tué avec cet argument : *Tu n'as point de mission.* — Quand le diable me trouve oisif, perdant de vue la parole de Dieu et négligeant de m'en armer, il jette le trouble dans ma conscience, m'accusant d'enseigner l'erreur, d'avoir livré aux dissensions l'Eglise, si paisible et si tranquille sous la papauté, et d'avoir engendré par ma doctrine le scandale, la discorde, les factions. — Je ne puis nier que souvent cela me donne de rudes angoisses ; mais dès que je m'arme de la parole, je suis vainqueur [1]. »

Ces sortes de mouvements intérieurs, qu'il tâchait toujours, une fois que la réflexion y succédait, de s'expliquer comme des artifices et des suggestions de Satan, loin de devenir plus rares, se reproduisirent de plus en plus fréquemment. Satan, dit-il, l'avait mis dans un tel désespoir qu'il ne savait plus s'il y avait un Dieu ou non, et qu'il en avait complètement perdu courage. Souvent le tentateur l'avait jeté dans des angoisses mortelles en lui répétant : Que deviendrais-tu, si toute ta doctrine était fausse ? Les Pères, à l'entendre, n'ont eu que des tentations charnelles et puériles ; mais lui a subi les plus cruelles : « Quand Satan se met » à discuter avec moi, et à me contester la grâce de Dieu, » je n'ose mettre en avant cette parole : Celui qui aime Dieu » aura le royaume de Dieu ; car aussitôt Satan me jette ce » reproche : Tu n'as pas aimé Dieu [2] ! » — Il prétendait que, puisqu'il fallait qu'il fût tenté, il serait juste que Satan lui reprochât ce grand et abominable péché d'avoir dit la messe

[1] L. c. XXII, 1087 et suiv. — 1036. — 1214.

[2] L. c. XXII, 63. — Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 12. — Propos de table, publiés par Færstemann, III, 130 ; II, 337.

pendant tant d'années ; mais le diable, disait-il, usait d'une telle scélératesse que ce péché-là était précisément celui qu'il ne lui reprochait jamais[1].

Quelque chose qu'il inventât pour réduire au silence ces voix accusatrices, il n'y pouvait réussir ; c'était le rocher de Sisyphe qu'il était condamné à rouler sans fin. S'il croyait les avoir étouffées, elles revenaient bientôt, et souvent avec une force plus grande. « Les tentations, les attaques extérieures ne font que me rendre fier et orgueilleux : vous pouvez voir par mes livres combien je dédaigne mes adversaires ; je les tiens, sans autre façon, pour des fous. Mais quand vient le diable, celui-là est *dominus mundi*, et il me donne un bon *posuisti*[2]. » Les passages suivants sont propres à montrer de quelle manière et sur quels points sa conscience l'accusait le plus souvent.

« J'étais fort pieux sous la papauté, alors que j'étais moine; et pourtant j'étais si triste et si affligé que je pensais que Dieu ne m'avait pas pris en grâce. Alors je disais la messe et je priais, et, étant moine et dans mon ordre, je n'avais plus vu ni possédé aucune femme. A présent le diable, pour me faire souffrir, me suggère d'autres pensées ; car souvent il me fait ce reproche : « Oh ! quelle multitude de gens tu as séduits avec ta doctrine. » — « Je n'ai pas eu de plus grande et de plus violente tentation qu'à cause de mes sermons, pensant : c'est toi qui es l'auteur de tous ces scandales ! Cette pensée m'a souvent poussé droit à l'enfer, jusqu'à ce que Dieu m'en eût arraché, en me donnant la consolante persuasion que ma prédication est pourtant la vraie parole de Dieu et la vraie doctrine céleste. Mais il en coûte avant d'arriver à cette consolation. » — « Le diable s'entend à merveille à nous tourmenter : « Ah vraiment ! dit-il, vous prêchez l'Evangile ! Et qui vous l'a commandé? Qui vous a donné mission? et encore de le prêcher de cette manière, comme jamais homme ne l'a enseigné dans tant de siècles ! Et si cela déplaît à Dieu, et que vous soyez coupable de la damnation de tant d'ames ? »

« Quand le diable me trouve oisif, ne m'occupant point de la parole de Dieu, il me suscite des scrupules de conscience, comme si j'eusse enseigné l'erreur et détruit l'autorité, vu qu'il est sorti de ma doctrine tant de scandales et de rébellions. Mais

[1] Propos de table, publ. par Fœrstemann, III, 116. — [2] L. c. II, 324.

dès que je reprends la parole de Dieu j'ai gagné la partie. — Une autre fois, le docteur Luther dit que le diable s'appliquait surtout et avec un soin particulier à nous ravir et à arracher de notre cœur l'article de la rémission des péchés, disant : « Vous prêchez et enseignez ce que nul homme depuis nombre de siècles n'a enseigné. Que sera-ce si cela ne plaît point à Dieu, et que vous soyez cause de la damnation de tant d'âmes ? » — « C'est un argument et une objection beaucoup plus difficiles à réfuter, alors que le diable vous dit : « Vois-tu, tu es tout seul, et tu veux renverser ce bel ordre de choses, cet admirable régime, conçu avec tant d'habileté et de sagesse ? Car, s'il y a dans la papauté des erreurs et des péchés, qui donc es-tu, toi ? ne peux-tu pas errer également ? Es-tu donc sans péché ? Pourquoi fais-tu tant de bruit dans la cabane du Seigneur, alors que tu n'as rien à y blâmer que leurs erreurs et leurs péchés, et que toi-même en es plein ? Ces pensées-là vous rendent fort inquiet, et l'on voit, *Rom. chap.* 9, que saint Paul aussi eut beaucoup de mal à résister à cet argument. » — « Souvent le diable arrive et me reproche que ma doctrine a été la source de tant de scandale et de mal. Quelquefois, vraiment, il me serre de près, me maltraite rudement, et me jette dans la frayeur et les angoisses ! Et bien ! que je réponde qu'il en est aussi sorti beaucoup de bien, il s'entend merveilleusement à me faire voir le contraire. » — « Je fonde ma cause sur l'Evangile ; Dieu me garde de me rétracter. Mais pourtant le diable, avec ses argumentations, m'y pousse souvent avec une telle force qu'il me prend une sueur d'angoisse. Il est dans une violente colère, je le comprends et le sens bien[1]. »

Ces faits, du reste, fournissent aussi, partiellement du moins, une explication psychologique de cette surabondance d'injures amères qui distingue les écrits de Luther de toutes les productions littéraires de l'antiquité comme du moyen-âge, et de l'aigreur particulière des invectives qui roulent chez lui comme les flots d'un torrent fougueux, troublés par les ordures et la fange. Assez souvent, c'était précisément le trouble d'une conscience accusatrice qu'il s'efforçait d'étouffer en l'assourdissant du fracas de ses aboiements et de ses bruyantes injures. Qu'on lise seulement le passage que voici :

[1] Ed. Walch. XXII, 1256, 1177, 1141. — 45, V, 614. — XXII, 1212.

« La tristesse du cœur n'est point agréable à Dieu; mais, quoique je sache cela, cent fois par jour je tombe dans ce sentiment. Cependant, je résiste au diable. Quelquefois je lui mets sous les yeux le Pape, et lui dis : « Qu'est ce donc que ton Pape, que tu en fasses tant de bruit afin que je le glorifie? Vois-tu quelle abomination il a causée, et ne cesse encore de causer de nos jours? Voilà comment je me rassure par la rémission des péchés et par Jésus-Christ; mais à Satan, je lui oppose et lui mets devant les yeux l'abomination du Pape. Et l'abomination et le scandale sont si grands, que je reprends courage et confesse librement qu'après Jésus-Christ, l'abomination du Pape est ma plus grande consolation. Ce sont donc de misérables imbéciles, ceux qui disent qu'on ne doit pas injurier le Pape. Donc, injurions toujours, et particulièrement quand le diable vient nous attaquer sur la justification! Souvent il m'attaque avec un argument qui ne vaut pas une crotte; mais dans la violence de la tentation je ne m'en aperçois pas; dès que je suis guéri, je le vois bien. Allons! le diable tout plein de venin nous fait beaucoup de mal; cependant, tant que nous garderons la doctrine pure, il ne saurait nous nuire; mais, dès que la doctrine est abandonnée ou faussée, c'en est fait de nous [1]. »

Ici perce un mobile dont on a jusqu'à présent trop peu tenu compte, et qui mérite d'entrer pour quelque chose dans les jugements que l'on portera sur le Réformateur. Le mode de discussion de Luther, le ton de sa polémique sont tellement inouïs dans le domaine entier de la littérature et de l'histoire religieuses, qu'on se trouva dans un visible embarras lorsque plus tard on voulut juger ou caractériser le père de la Réforme, considéré sous ce point de vue. On essaya, dans un intérêt apologétique, de disculper l'individualité de Luther, en rejetant la faute sur le compte du temps où il vivait, en l'expliquant par l'état général des choses et par la direction littéraire de l'Allemagne en particulier; mais c'est là une échappatoire qui n'a rien de sérieux; car le ton et la polémique de Luther frappèrent d'étonnement et de surprise les contemporains non moins que le lecteur actuel, et parurent, alors comme aujourd'hui, quelque chose de tout-à-fait inouï. Il faut donc en chercher l'explication dans une cause plus profonde, et cette cause se trouve

[1] L. c. III, 136 et suiv.

uniquement dans l'individualité de Luther. Il est aisé de voir que toute la disposition de son esprit le poussait à interpréter dans le sens le plus odieux tout ce qui, dans l'ancienne Eglise, prêtait tant soit peu à une explication fâcheuse, et à attaquer sa doctrine et ses institutions tantôt avec l'acide corrosif d'une raillerie frivole, tantôt avec la lourde massue d'une calomnie grossière. S'il publia des écrits presqu'entièrement composés d'un ramassis des plus outrageantes injures, s'il versait à grands flots, comme d'une corne d'abondance, des expressions dont le ton ignoble devait révolter toute oreille honnête, ce n'était point seulement parce que de belles grosses injures imposent, comme il disait, au vulgaire, mais sans doute aussi parce qu'il voulait apaiser ainsi le trouble intime de sa conscience, et qu'un besoin irrésistible le poussait à exagérer et à peindre comme une énormité, avec toutes les couleurs de sa rhétorique, le moindre tort de l'Eglise, à défigurer chacune de ses doctrines, à envisager sous le point de vue le plus défavorable chacune de ses lois et de ses institutions, à représenter chaque abus accidentel comme étant de l'essence même de la chose. En lisant ses écrits, on remarque sans peine qu'il travaille à s'enfoncer dans une situation d'esprit de plus en plus passionnée, qu'il ajoute coupe sur coupe à l'ivresse factice où il s'est plongé par la discussion, et qu'alors, emporté par le flot désordonné de sa propre polémique, il semble s'appliquer à suppléer au vide des idées par les récriminations et les injures qu'il vomit, et à salir la personne ou la chose en question, plutôt qu'à la blesser. De même que certains hommes, pour étouffer la voix de leur juge intérieur, se jettent dans le tourbillon des plaisirs bruyants, de même Luther, pour échapper aux accusations d'une conscience qui n'avait pas encore dépouillé tout sentiment de respect pour l'Eglise, s'abandonne, avec toute la violence irréfléchie de sa nature, à une polémique sans frein, dans l'espoir que ces accusations seraient réduites au silence, et qu'à ses propres yeux son schisme paraîtrait d'autant mieux justifié, qu'il parviendrait plus complètement à couvrir d'un masque dégoûtant et horrible toute la vie religieuse, et à ensevelir le

corps de l'Eglise, comme un cadavre, sous les pierres dont il l'aurait lapidée [1].

Les textes bibliques qui contredisaient son système suscitaient également dans son cœur de pénibles combats ; et, la lutte finie, il voulait toujours que ce fût Satan qui, s'armant de ces passages, le mettait au pied du mur. « Je sup» pose, écrivait-il à Hausmann, que ce n'est pas un démon » ordinaire, mais le prince de l'enfer qui lui-même s'est levé » contre moi, tant sa force est grande, tant il est bien armé » de l'Ecriture, que, si je n'avais recours à des paroles étran» gères, ma connaissance de l'Ecriture n'y saurait suffire [2]. » Un passage, entre autres, I Timothée, ch. v, ỷ. 12, donnait lieu à une de ces tentations prétendues diaboliques. Saint Paul y parle de jeunes veuves qui, « ayant violé leur première foi, » c'est-à-dire voulant se remarier contre l'engagement qu'elles avaient pris de se consacrer à Jésus-Christ dans le chaste état de veuve, s'engagent dans la damnation. Dès 1521, Luther sentait déjà que ces paroles impliquaient une flagrante contradiction de la doctrine par laquelle il enseignait que les vœux religieux n'obligent point et doivent être proscrits, et de toute sa théorie sur la liberté évangélique. Néanmoins, il écrivait à Mélanchthon [3] qu'il ne vou-

[1] Cette dextérité à manier l'injure et l'invective, il l'appelait, non sans un certain orgueil, *sa rhétorique*. Ainsi, en 1530, pendant la diète d'Augsbourg, il écrivait à Spalatin : Næ ego tunc pulchre eos *(les théologiens catholiques)* tractavero, declarans Rhetorica mea, quod sint ausi contra Evangelium a vobis postulare quædam isti tanti fidei Evangelii propugnatores. (Chytræi hist. August. confess. Francof. a. M. 1578, p. 296). Ce fut le même jour où il écrivit à ses collègues d'Augsbourg, relativement aux concessions qu'ils y avaient faites aux catholiques, ou qu'ils leur feraient encore : Si vim evaserimus, pace obtenta, dolos, mendacia ac lapsus nostros facile emendabimus, quando regnat super nos misericordia ejus (L. c. p. 295). « Ce sera, » dit-il encore plus tard, « mon honneur et ma gloire, et je désire toujours entendre dire, car cela me plaît, que je suis plein de paroles injurieuses, d'invectives et de malédictions contre les papistes. — Aussi continuerai-je, jusqu'au tombeau, à charger d'injures et de malédictions ces scélérats, et ils n'entendront plus jamais de moi une bonne parole. Je veux ainsi, avec mes foudres et mes tonnerres, sonner leur enterrement. Car je ne puis prier, que je ne maudisse en même temps. Quand je dis : Que ton nom soit sanctifié, je ne puis m'empêcher de dire du même coup : maudit, damné, honni soit le nom de tous les papistes, etc.; vraiment, voilà comme je prie tous les jours, de cœur et de bouche, et sans relâche (Ed. Walch. XVI, 2085).

[2] De Wette, III, 222. — [3] Epp. ed. Aurifaber, I, 354.

lait pas permettre que ce passage fût contraire à sa doctrine sur la loi et l'Evangile, et qu'il n'entendait pas non plus lui céder ; mais qu'il préférait confesser qu'il est obscur, ou l'entendre en ce sens que ces jeunes veuves eussent fait leur vœu dans la liberté de la foi [1].

Plus tard, les scrupules sur la gravité de ce texte si gênant et qu'il n'y avait pas moyen d'escamoter par une glose ou une interprétation, lui revinrent encore, et nous allons ici le laisser parler lui-même.

« Une fois, le diable m'a bien tourmenté et quasi étranglé avec les paroles de saint Paul à Timothée, et il me semblait que le cœur m'allât manquer. Il m'accusait et me reprochait d'être cause de ce que tant de moines et de nonnes avaient fui de leurs moûtiers, etc. Et il m'ôtait habilement des yeux et du cœur l'article capital de la justice bonne devant Dieu. — Et de la grâce de Dieu, j'en vins à m'engager dans la discussion sur la loi ; de la sorte, il m'avait acculé tout nu dans un coin, où je ne pouvais échapper d'aucun côté. Il y avait là chez moi le docteur Pommer, à qui j'exposai la chose ; il sortit avec moi dans le corridor, et là il se mit également à douter et à chanceler, ne sachant combien la chose me tenait au cœur. Ce fut alors que je m'effrayai fort, et il me fallut passer toute ma nuit, le cœur accablé, à ruminer et à étouffer cette pensée [2]. »

Les lettres de Luther confirment ce qui, relativement à l'état et aux souffrances de son ame, se déduit des paroles citées jusqu'à présent. En 1527, ses luttes intérieures devinrent tellement violentes, et les terreurs de sa conscience tellement formidables que lui et son ami Bugenhagen pensèrent qu'il en mourrait si elles revenaient. Il en écrivit à Mélanchthon, qui se trouvait justement à Iéna : « J'avais » presque entièrement perdu Jésus-Christ, et j'étais ballotté » parmi les tempêtes et les flots du désespoir et du blas-

[1] Locus ille Pauli de viduis damnatis superest, quem non patiar adversari huic sententiæ de lege et fide, neque ei concedam ; potius obscurum confitebor, aut sic intelligam, quod illæ viduæ libertate fidei voverunt, quæ tum recens cognita erat. — *Dans une autre lettre, adressée peu auparavant à Mélanchthon, il dit à propos de difficultés du même genre :* Prorsus mihi omnium istarum rerum dilutio aliqua facillima creditur, sed quæ nondum appareat nobis ; — *et* : ut prope mihi hic libertate spiritus utendum esse videatur et perrumpendum, quidquid obstiterit saluti animarum. (L. c. f. 347.)

[2] Ed. Walch. XXII, 1176.

» phème contre Dieu ; » de même à Justus Menius : « Je » n'étais pas seulement malade de corps, mais bien plus en» core d'esprit, tant je suis torturé par Satan et ses suppôts ; » et notre divin Rédempteur permet cela[1] ! » — « Beaucoup de » gens, disait-il alors à Bugenhagen, à qui il se confessait, » s'imaginent, à me voir parfois montrer extérieurement un » semblant de joie, que je ne marche que sur des roses ; » mais Dieu sait ce qu'il en est. Souvent je me suis proposé, » pour plaire au monde, de paraître un peu grave et plus » saint (je ne sais comment appeler cela) ; mais il ne m'a » pas été donné d'agir ainsi[2]. » Après cela, il se consolait en pensant qu'il souffrait ses maux pour tous les fidèles, attendu que, eût-il même mérité toutes sortes de malheurs à cause de ses péchés, Satan cependant voulait l'anéantir à cause de sa doctrine, et sa doctrine avec lui. Les plaintes dont ses lettres sont pleines montrent encore que dans ces angoisses il doutait aussi de la vérité des preuves bibliques sur lesquelles il avait appuyé sa doctrine. Il est étonnant, dit-il, de voir comment Satan prend la figure de Jésus-Christ lui-même, sans parler de son déguisement en ange de lumière ; en tout cas, il faut que ce soit le prince des démons en personne qui est venu l'assaillir ; sa connaissance de l'Ecriture ne suffit pas contre Satan. Cet état d'ailleurs n'était point passager, car le 8 octobre il durait déjà depuis trois mois, ce qui fait qu'il avait peu écrit pendant tout ce temps. Quelques jours après, et pendant plus longtemps encore, ses plaintes recommencèrent touchant les tentations, la mélancolie et le découragement qui le tourmentaient constamment, comme un homme frappé de Dieu, et il souhaitait qu'Erasme et les sacramentaires eussent à souffrir, un quart d'heure seulement, les misères de son ame. Le 29 décembre, Satan l'entraîne encore dans l'abîme avec de puissantes cordes ; le 1er janvier 1528, il avoue que lui, qui a conduit les autres à la connaissance du salut, il ne peut se sauver lui-même. Jusqu'au 25 février, son démon était devenu un peu plus tolérable. Le 12 février 1529 il est encore retombé « aux mains du diable ; » il veut qu'Amsdorf prie Dieu

[1] De Wette, III, 189, 190. — [2] Keil, vie de Luther, II, 189.

de l'en retirer; il ne peut guère écrire, et il lui faut chercher la société, parce que la solitude lui est fatale. Si c'est, dit-il, un don apostolique de lutter avec Satan, il est certainement un Pierre ou un Paul; quoique ses autres dons ne soient point assurément apostoliques, mais de la nature de ceux qu'on rencontre chez les brigands, les publicains, les prostituées et les pécheurs [1].

Le 2 août, il recommença ses plaintes; à Marbourg et pendant son retour, le mauvais ange le tourmente tellement qu'il désespère déjà de la vie [2]. L'année suivante (1530), Satan revint encore le trouver au château de Cobourg, et « lui donna de temps à autre un tel bonjour, qu'il eût préféré encore le supporter des nuits entières. » Le conseil qu'il donna à d'autres personnes tourmentées également par leur conscience, après l'avoir expérimenté sur lui-même, était « de boire, de jouer, de rire en cet état d'autant plus fort, et même de commettre quelque péché, en guise de défi et de mépris pour Satan; de chercher à chasser les pensées suggérées par le diable à l'aide d'autres idées, comme par exemple, en pensant à une jolie fille, à l'avarice ou à l'ivrognerie, ou bien en se mettant dans une violente colère [3].

En 1533, dans un écrit sur la messe privée (*Winkelmesse*), il rapporte une lutte qu'il a soutenue pendant la nuit contre Satan, et soutient que les principaux arguments qu'il fait valoir dans cet écrit et ailleurs contre la messe, lui ont été d'abord produits par Satan pour le pousser au désespoir, lui qui pendant si longtemps avait dit la messe. Il écrivait à son ami Hausmann que, si quelqu'un voulait lui demander

[1] De Wette; III, 194, 222-225, 210, etc., 249, 426, 443.

[2] L. c. pag. 491-520.

[3] L. c. IV, 111. — Est nonnunquam largius bibendum, ludendum, nugandum atque adeo peccatum aliquod faciendum in odium et contemptum diaboli, ne quid loci relinquamus illi, ut conscientiam nobis faciat de rebus levissimis, alioqui vincimur, si nimis anxie curaverimus, ne quid peccemus. Proinde si quando dixerit diabolus, noli bibere, tu sic fac illi respondeas: Atqui ob eam causam maxime bibam, quod tu prohibes, atque adeo largius in nomine Christi bibam. Sic semper contraria facienda sunt eorum quæ Satan vetat. — Quisquis satanicas illas cogitationes aliis cogitationibus, ut de puella pulchra, avaritia, ebrietate, etc. pellere potest, aut vehementi aliquo iræ affectu, huic suadeo; quamvis hoc summum est remedium, in Jesum Christum credere illumque invocare. — De Wette, IV, 188. — Colloquia, Meditationes, etc. ed. Rebenstock, II, 225, b.

compte à propos de cet écrit, il n'aurait qu'à répondre : Luther confesse sa lutte récente contre le diable et demande l'absolution aux papistes (c'est-à-dire une réponse aux objections produites par Satan [1]).

La confiance assurée qu'il déployait dans cette lettre aussi bien que dans l'écrit en question fut, il est vrai, jusqu'à sa mort le ton dominant de tous ses écrits polémiques ; mais dans les effusions de son cœur, au milieu du cercle intime de sa famille et de ses amis, il régnait un ton bien différent. Que de fois il se répandit en discours pusillanimes, humbles ou désespérés, touchant le succès de son entreprise ! Que de fois il se sentit abandonné de cette assurance téméraire, alors que s'offrait à ses yeux, dans sa réalité nue, brutale et ignominieuse, cette église nouvelle que, dans ses espérances idéales et dans ses premières illusions, il s'était figurée sous un tout autre aspect ; alors surtout qu'il pensait que c'était lui-même qui, dès la naissance de son église, lui avait de ses propres mains attaché la meule au cou, qui l'avait livrée à l'arbitraire des princes, à l'avidité et à l'ambition de la noblesse, à l'avarice et à la licence des villes, au mépris et à l'indifférence des campagnes. « Je ne voudrais, disait-il alors, » au prix d'un monde entier, avoir à recommencer, tant » cette entreprise apporte de soucis et d'angoisses. Oh ! chers » seigneurs, ce n'est pas un jeu d'enfants [2]. » Néanmoins, il essayait de relever son courage abattu, en pensant à sa mission divine, et il ajoutait : « Et pourtant, lorsque je con» sidère celui qui m'y a appelé, je ne voudrais pas non plus » n'avoir pas commencé. » Mais cela ne suffisait pas pour étouffer la voix de sa conscience. «Je ne puis, dit-il, échapper » à cette pensée que j'aimerais mieux n'avoir point entrepris » l'œuvre. Je préfèrerais être mort plutôt que de voir mépri» ser Dieu et ses fidèles serviteurs [3]. » — « Si, dit-il ailleurs, » j'avais à commencer aujourd'hui à prêcher l'Evangile, je » m'y prendrais autrement. Je laisserais sous le gouverne» ment du Pape la multitude du peuple : car ces gens ne s'a» mendent point avec l'Evangile, et ne font qu'abuser de la

[1] Ed. Walch. xix, 1489. — De Wette, iv, 495.
[2] Ed. Walch. xxii, 1037. — [3] Propos de table; Eisleben, 1569, f. 185, b.

» liberté qu'il leur donne. Mais je prêcherais les consolations » de l'Evangile aux consciences timorées, découragées, trou» blées et humiliées[1]. » Il s'excusait en disant qu'à l'époque où il avait commencé à jouer le rôle de réformateur, il ne connaissait point le monde, et que maintenant il voyait, avec une douleur extrême, comme il avait été honteusement trompé. Son idée était que, s'il eût été possible de revenir sur ce qui était fait, il introduirait une sorte de doctrine ésotérique, à côté et au dedans de la doctrine exotérique. « Il » voudrait, dit-il, aider à relever la papauté, et glorifier les » moines, vu que le monde ne pouvait exister sans ces mas» ques et ces carêmes-prenants[2]. » Dans ses discours on voit sa vieille haine contre la doctrine et l'ordre de l'Eglise se marier au sentiment accablant de la nullité, de l'impuissance morale de sa propre doctrine, assez forte pour amener un schisme, mais complètement incapable d'opérer dans ses adhérents une régénération morale, ni même de les maintenir à ce degré de valeur morale et religieuse qu'ils occupaient auparavant.

Après cela vint le dégoût de la vie. En 1541, il écrivait à Jonas que, dégoûté de l'état des choses et torturé par la maladie, il était devenu morose et se sentait las du fardeau de la vie; qu'il priait Dieu de le rappeler; qu'il avait assez fait de mal, et vu ce qu'il y a de pire[3]. S'il se manifeste dans ces sombres paroles un accès de repentir et la conscience d'avoir manqué sa vie, il en est de même dans ce souhait qu'il exprima un jour, comme sa femme lui amenait son fils enfant: « Je voudrais, dit-il, que je fusse mort à l'âge de cet enfant, » et je donnerais volontiers tout l'honneur qu'on me fait et » me fera en ce monde, pour qu'il en fût ainsi[4]. » Une autre fois, en 1542, le chagrin qui le dominait se formula sous l'espoir que le monde ne durerait pas cinquante ans de plus, « sans quoi tout serait pire que jamais auparavant[5]. »

Nous voyons quel profond découragement, quel sombre désespoir s'était déposé au fond de cette ame si énergique,

[1] Ed. Walch. XXII, 1034.
[2] Propos de table, publ. par Fœrstemann; II, 374.
[3] De Wette, v, 352. — [4] Propos de table, publ. par Fœrstemann, II, 374.
[5] L. c. III, 393.

et les raisons en éclatent avec une suffisante évidence dans les écrits et dans la correspondance du Réformateur. Les expériences amères de chaque jour, les rapports qui lui arrivaient de toutes parts, fournissaient sans cesse de nouveaux aliments à sa mélancolie, et l'état de choses qui s'établissait là où sa doctrine trouvait accès, était toujours la réfutation pratique de cette doctrine. En effet, Luther annonce que Jésus-Christ a accompli la loi pour nous, que nous devons nous imputer cette obéissance comme notre justice devant Dieu, et nous croire immédiatement justifiés et pardonnés ; cette doctrine parcourt d'un vol rapide l'Allemagne et la moitié de l'Europe : elle est accueillie par des applaudissements triomphants, et son auteur reçoit de maints endroits l'assurance que maintenant seulement les consciences, troublées et inquiètes sous la papauté, trouvent dans ses enseignements une consolation efficace et durable ; et pourtant les fruits qui devaient être la suite de l'adoption de cette doctrine, et se produire immanquablement chez tous les fidèles, se montrent si peu, que l'on voit surgir au contraire des effets et des résultats entièrement opposés. Il n'est pas jusqu'à sa propre maison, où Luther n'observe ces effets [1]. Et ce qui se passait chez lui sur une petite échelle, se passait sur une grande dans toute l'Allemagne. C'était, à l'entendre, une chose étonnante et scandaleuse, de voir que le monde était devenu pire depuis que la pure doctrine de l'Evangile avait été remise en lumière. Chacun, disait-il, n'usait de la liberté chrétienne que pour satisfaire ses appétits charnels ; un grand châtiment devait être proche, alors que, depuis la révélation de l'Evangile, tous les vices, tous les péchés, toutes les turpitudes s'étaient tellement propagées et répandues, qu'on ne les regardait plus comme une honte ; le monde était plongé dans une honteuse sécurité, à tel point que les personnes pieuses elles-

[1] Anno 32 cum videret contemptum verbi in sua familia, M. L. constituit liberis et familiæ suæ singulis dominicis diebus prædicare, conciones in templo intermittens. Interrogavit cum D. Jonas, cur hoc faceret, fortassis quia videret illum verbi contemptum in vulgo, respondit M. L. se hoc ex officio et propter conscientiam cujusque patrisfamilias (dicere). Video enim et scio, verbum Dei tam in domo mea, quam in Ecclesia negligi. Colloquia, etc. ed. Rebenstock, II, 19.

mêmes en participaient, et ne sentaient ni ne considéraient le péché, la misère et la détresse où elles étaient retenues; maintenant qu'on prêchait aux gens la véritable doctrine touchant Dieu, la charité et les bonnes œuvres, une abominable avarice possédait le cœur de presque tous les hommes [1].

Notre intention n'est pas de répéter ici des choses que nous avons déjà expliquées. Mais on ne saurait méconnaître que le mécontentement intérieur de Luther, surtout dans les derniers temps, entra pour une part considérable dans cette aigreur et cette rancune qui respirent encore plus dans les écrits de cette époque que dans ceux des premières années. D'un autre côté, ce qui contribue beaucoup à répandre de l'amertume sur la dernière période de sa vie, ce fut de voir que, si le nombre de ses partisans se multipliait de jour en jour, celui de ses amis diminuait de plus en plus, pour grossir la foule de ceux qu'il repoussait et éloignait de lui par sa manière d'être. Si jamais le caractère d'un homme fut gâté et défiguré par la situation où il se trouvait placé, Luther était certainement dans ce cas. Sans aucun doute, il avait *à priori* un penchant aux emportements passionnés, à l'obstination et à un orgueil endurci. Etant encore enfant et à l'école, et c'est là un trait caractéristique qu'il rapporte lui-même, il lui arriva un jour d'être fouetté quinze fois dans la même matinée [2]. Dans le cours de sa carrière publique, sa disposition naturelle, en se développant, produisit cette polémique fougueuse, batailleuse et irritable, qui l'eût fait volontiers prendre pour un second Ismaël, dont la main était levée contre tout le monde. Pour le motif le plus léger, il se répandait en accusations et en reproches, provoquant, défigurant, injuriant de la manière la plus désordonnée ; il semblait qu'il dût apporter sans cesse du dehors des aliments à cette rage intérieure qui le minait, afin que celle-ci, se soulageant par ces violentes explosions, cessât de le ronger sourdement lui-même.

Quant au jugement qu'on portait sur les écrits polémi-

[1] Propos de table, publ. par Fœrstemann, I, 240, 246, 254, 269.
[2] Propos de table. Eisleben, 1566 ; f. 458, a.

ques de Luther, non du côté des catholiques, mais de celui des protestants eux-mêmes, écoutons ce que disait, en 1545, Bullinger de Zurich, un des plus considérables et des plus influents d'entre les réformateurs.

« La plupart des livres de Luther sont jetés dans ce moule ; de sorte que beaucoup de gens simples s'en scandalisent, tiennent en suspicion toute l'affaire de l'Evangile et en conçoivent du mécontentement. Luther n'observe aucune mesure ; sa manière d'écrire n'est la plupart du temps que bruit et injures, de telle sorte que, si Dieu lui a accordé un bon fonds, il l'a tellement obstrué de paroles brutales et mauvaises, que le bien n'est plus guère considéré ; d'ailleurs ses écrits ont peu d'attrait. Luther poursuit sa propre affaire, fait grand fracas et donne bien vite au diable tous ceux qui ne se donnent point à lui. De la sorte, dans toutes ses injures, on aperçoit beaucoup d'animosité et de haine, mais peu de sentiments bienveillants et paternels. — Le monde est plein de paroles inutiles et légères, d'insinuations, de médisances, de calomnies, d'ordures, de malédictions, de perfidies, de profanations, de bavardage grossier et brutal. Luther devrait être le sel qui purifiât ce terrain impur ; mais il gâte tout à force de saler, ou bien il donne lui-même lieu à ces discours calomnieux et déshonorants. Car il y en a beaucoup, il n'y en a même que trop de ces prédicateurs qui ramassent dans les livres de Luther, où il y a force injures, toute une cargaison de vilaines paroles, et s'en dégorgent ensuite, du haut de leurs chaires, sur la pauvre communauté de Dieu. Et au lieu que ces gens devraient prêcher la parole de Dieu, enseigner par elle la foi, l'espérance et la charité, exhorter, châtier et consoler, instruire et redresser leurs ouailles, on n'entend sortir de leur bouche que les mots de fanatiques, factieux, sacramentaires, ennemis du sacrement, calomniateurs, blasphémateurs, hypocrites, profanateurs, rebelles, démons, hérétiques, et autres insultes sans nombre, qu'ils inventent chaque jour pour nous et contre nous ; ils ne croiraient même pas avoir prêché, s'ils n'avaient englué, gorgé et sali de leurs ordures les oreilles de tous les auditeurs. — Grâce au méchant exemple de pareils prédicateurs, l'habitude d'injurier et de maudire se répand dans toute la communauté, de manière que beaucoup de gens, qui prétendent être bons évangéliques, montrent leur évangile en mauvaises paroles et en discours mordants et insultants. Il en est beaucoup qui approuvent cela ; car Luther, le prophète et apôtre allemand, fait de même. De la sorte, on regarde comme vertu un fort méchant vice, ce qui engendre beaucoup de mal et de scandale. — Il est

malheureusement évident et incontestable que personne n'écrivît jamais, touchant des questions de foi et des choses graves et importantes, d'une manière plus grossière, plus brutale, plus contraire à la décence, à la modestie et à l'honnêteté chrétiennes, que Luther. Tout le monde connaît l'écrit de Luther contre le roi Henri d'Angleterre, puis encore contre un autre Henri, puis le livre contre les Juifs ; on connaît de même le sale et fangeux Schemhamphorasch de Luther qui, s'il était écrit par quelque gardeur de cochons, au lieu de l'être par un pasteur d'âmes, trouverait au moins quelque excuse dans la qualité de son auteur [1]. »

Dans une lettre à Bucer, du 8 décembre 1543, Bullinger s'était exprimé encore plus ouvertement.

« La plupart des gens adorent l'éloquence cynique, ordurière et obscène de Luther. Il continue donc et s'efforce de se surpasser soi-même dans l'art des invectives. Les écrits contre les Juifs contiennent, il est vrai, certaines choses utiles pour la défense du Christianisme ; mais il a profané et défiguré cette riche et belle matière par ses ignobles et basses bouffonneries qui ne messièyent à personne autant qu'à un vieux théologien. Et en admettant même que dans un pareil livre on puisse pardonner quelques sottises en faveur des bonnes choses qu'il contient, personne, au moins, ne saurait approuver ni tolérer le Schemhamphorasch, cette sale et dégoûtante production ! Si l'illustre Reuchlin ressuscitait aujourd'hui, il dirait que dans Luther se sont réveillés les Dunger, les Hogstraten, les Pfefferkorn, à voir avec quelle haine furieuse il déchire les commentateurs hébreux. Encore pourrait-on lui passer cette haine brutale, si du moins il laissait intacte l'antique autorité de la sainte Ecriture. — Voilà où en est venu l'esprit orgueilleux de cet homme, pendant que tous les prédicateurs et gens d'église adorent, comme oracles, tous ses écrits indistinctement, et qu'on vante son génie comme un génie apostolique, dans l'abondance duquel tous ont puisé. Ce qui s'est passé jusqu'à ce jour doit vraiment faire craindre que cet homme n'attire encore de grands malheurs sur l'Eglise [2]. »

Dans ses dernières années, Luther eût pu réellement, par sa conduite, faire croire qu'il ne connaissait que deux clas-

[1] Confession véridique des serviteurs de l'Église de Zurich, etc. Zurich, 1545, f. 131, 132, 9, 10.

[2] *Adorant plerique hominis caninam illam obscœnam facundiam, etc.* — Cette lettre a été imprimée dans la « *Vie de Bullinger,* » par Hess. I, 404, etc.

ses d'adversaires, à l'une desquelles devait nécessairement appartenir quiconque contredisait sa doctrine sous quelque rapport que ce fût. L'une se composait de ceux qui, regardant intérieurement sa doctrine comme vraie, mais l'attaquant devant le monde, disaient toujours, dans leur hypocrisie obstinée, le contraire de ce qu'ils pensaient : il rangeait surtout dans cette classe les théologiens catholiques. L'autre classe se composait, d'après lui, d'athées, d'incrédules, qui ne s'occupaient des questions chrétiennes que pour l'apparence ; il y rangeait Erasme, Carlstadt et d'autres. De l'un il dit : « Erasme est aussi sûr qu'il n'est point de Dieu, » ni de vie future, que moi je suis, grâce à Dieu, sûr de » voir [1]. » Depuis surtout que le grand humaniste avait publié son dernier écrit contre Luther, celui-ci n'en parlait que comme d'un serpent venimeux, d'un ennemi de toute religion et en particulier de celle de Jésus-Christ, d'une parfaite portraiture d'Épicure et de Lucien. — Que Luther ait pu regarder réellement comme athée un homme tel qu'Erasme, l'auteur de l'*Enchiridion*, de la *Paraphrase du Nouveau Testament*, etc., cela suppose vraiment chez lui une subversion inouïe de tout jugement, un obscurcissement du bon sens naturel, qui peuvent expliquer, du reste, dans ses discours, bien des choses que sans cela on ne saurait comprendre.

Il traitait de même Carlstadt, qui avait été son maître et l'avait revêtu du titre de docteur. Dans les premières années, alors que tous deux marchaient encore en bonne intelligence, Luther avait prodigué à son maître les plus brillantes louanges et élevé au ciel ses écrits ; mais quand ils se furent désunis à propos de la Cène, ce fut un autre ton. Un prince, disait alors Luther, aurait dû lui faire couper la tête ; on ne devait pas le regarder comme un homme, mais comme l'Esprit malin ; si Carlstadt croyait qu'il y eût un Dieu sur la terre et au ciel, il consentait, lui, Luther, à être rejeté par Jésus-Christ : il n'était pas simplement possédé d'un seul démon, mais sa méchanceté était telle que si Dieu la lui pardonnait, il dirait volontiers lui, Luther, qu'il n'y a

[1] Propos de table, publ. par Fœrstemann, III, 422.

pas de Dieu. — Quant au réformateur suisse, il disait dans sa « courte Confession, » de l'an 1544, qu'il devait désespérer du salut de Zwingli, qui était devenu tout-à-fait un païen. Il assurait que Zwingli, Carlstadt, Œcolampade et les autres adhérents de cette école avaient un cœur plein de blasphèmes, possédé, envahi, occupé par le diable, une bouche gorgée de mensonges ; qu'aucun chrétien ne devait prier pour eux, ni avoir pitié d'eux. Zwingli, à l'entendre, était devenu sept fois pire qu'un papiste, et chacun devait éviter et fuir ses livres comme le venin du diable d'enfer [1].

Ce qu'il écrivit contre les trois princes allemands, l'électeur Albert de Mayence, le duc Henri de Brunswick et le duc Georges de Saxe, dépasse de beaucoup tout ce que la littérature européenne tout entière possède de pamphlets calomniateurs et injurieux, et, bien que ces libelles aient exercé une influence notable sur le ton et la manière de certaines productions analogues venues plus tard, on ne trouverait pourtant rien de comparable à ces écrits de Luther, même dans la polémique passionnée qui se faisait en Allemagne à l'époque de la guerre de Trente-Ans. Pour ce qui est du duc Henri, il n'y a presque pas un forfait, pas une infamie dont Luther ne l'accuse, pas un vice qu'il ne prétende avoir trouvé en ce prince ; presque à chaque page il est traité d'assassin et d'incendiaire [2].

Quant au duc Georges de Saxe, Luther avait autrefois déclaré que c'était un prince pieux, et plus tard il assurait encore que Dieu l'avait doué de beaucoup de vertus et de talents et d'autres choses [3] ; mais depuis l'affaire des lettres tombées entre les mains de ce prince, Luther semble avoir recherché toutes les occasions de le dénigrer aux yeux de ses sujets. Même sa réponse à l'apologie du duc était déjà conçue dans un tel ton que Mélanchthon en eut honte, pensant que de pareils livres ne sont lus et loués que par des sots [4]. Dans la suite de cette querelle, Luther dit que le

[1] Ed. Walch. xx, 223 etc., 2203, 2207, etc.

[2] Dans le petit livre contre le duc Henri de Brunswick, le Diable est nommé en toutes lettres cent quarante-six fois. Dans le livre des Conciles, on parle des Diables quinze fois en quatre lignes.

[3] Ed. Walch. xix, 609.

[4] Myconio 1529. Heri misit mihi princeps junior videndum Lutheri libellum,

duc n'était pas seulement possédé du diable spirituellement, mais aussi corporellement ; que l'imminence de sa perte le rendait tellement furieux et insensé qu'il n'y avait plus de repentir à en espérer, et qu'on ne devait plus prier pour lui, mais contre lui [1]. — Mais ce moyen (de *prier à mort*) ne devait pas seulement être tenté contre le duc George, qui était catholique, mais aussi contre le duc Maurice de Saxe, qui était protestant, l'attitude de celui-ci, vis-à-vis de la ligue de Smalkalde, ayant déplu à Luther. « Je suis, dit-il, un prophète ; il faut que le duc Maurice périsse ; il faut que le duc Henri suive le duc George, pour que le pays revienne à nos princes. Cette année il faut que nous *priions à mort* le duc Maurice, que nous le tuions de nos prières ; car il deviendra un méchant homme [2]. »

La mort même des deux princes Albert de Mayence et George de Saxe ne put adoucir le ressentiment ni modérer le langage de Luther. Lui, qui en 1533 avait déclaré que « médire des morts, surtout en les nommant, est un vice abominable, dont même les païens eussent rougi ; que les goules et les âmes corrompues peuvent seules satisfaire leur haine sur les morts eux-mêmes [3], » il ne craignit pas d'affirmer publiquement « que l'électeur était mort dans l'impénitence et le péché, et devait être damné dans l'éternité ; qu'il eût aimé à voir le cardinal de Mayence sauvé ; mais qu'il n'avait pu s'en faire écouter, et que, par conséquent, il était allé où Dieu puisse préserver tous les hommes d'aller [4]. » — « Ce cardinal maudit, disait-il dans un sermon à Halle, a séduit beaucoup d'âmes, et on le lui apprend maintenant en enfer ; il savait très-bien ce qu'il en était, mais il ne s'appliquait qu'à tromper et à égarer les gens, ce que le diable lui paie à cette heure dans l'enfer [5]. » —

in quo respondit ad Ducis Georgii Apologiam. Quid dicam? Neque mitior est hic, quam alibi, et meo judicio in scripto non satis est gravitatis. Poterat tota causa civilius defendi. Valde igitur perturbati sumus nos omnes, quotquot legimus. — Tales libri amantur, habentur in manibus, leguntur, et prædicantur a stultis. (C. R. I, 1023.)

[1] Ed. Walch. XIX, 2277.

[2] Noté par un de ses commensaux : *Cod. Manh.* 355. *Coll. Camerar.* V (Mscr. Bibl. Monac.) f. 148, a.

[3] Ed. Walch. XIX, 2336. — [4] L. c. XVII, 1754, 1756. — [5] L. c. XII, 1510, etc.

Il poursuivit également de sa haine, jusqu'au tombeau, le duc George, le qualifiant (dans une préface à un sermon de Guttel, en 1544) « d'homme misérable et maudit, que Dieu avait anéanti, extirpé, détruit et précipité dans le gouffre de l'enfer [1]. »

Non content d'avoir tellement maltraité l'électeur de Mayence dans ses libelles, que d'autres princes de la maison de Brandebourg en firent leurs plaintes à l'électeur de Saxe, il persécuta d'une haine implacable l'humaniste Lemnius, pour avoir loué le prélat dans quelques épigrammes latines imprimées à Wittenberg. Non-seulement il obtint qu'on chassât Lemnius de l'Université, mais il lut même en chaire une espèce de formule d'excommunication contre lui, « parce que cet infâme poétastre louait le scribe de Halle, » l'évêque Albert, et faisait du diable un saint. » — « Je prie » derechef, dit-il en terminant, que les nôtres et particulièrement les poètes et les hypocrites ne s'avisent plus de » louer, ni vanter publiquement, en cette église, école et » ville, cet infâme prêtre de m...e. Sinon, qu'ils s'attendent, » ainsi que leur maître, à me voir agir, et qu'ils sachent que » je ne souffrirai pas qu'on loue jusqu'ici à Wittenberg, ce » maudit prêtre, damné de son propre chef, et qui voudrait » nous voir tous trépassés [2]. »

Dans un pamphlet dirigé contre le roi Henri d'Angleterre, il avait accablé ce monarque des invectives les plus grossières. Mais quand on lui eut fait entrevoir l'espérance de gagner à sa cause Henri VIII, qui voulait à tout prix être séparé de son épouse, il écrivit à ce prince une lettre rampante, humble et adulatrice, où il dit entre autres qu'il ne devrait pas oser lever les yeux sur la majesté royale, après s'être laissé si follement induire par de méchantes gens à écrire contre un si puissant roi, lui qui, tel qu'un homme méprisable et méprisé, un vermisseau, n'avait mérité d'autre réponse qu'un dédaigneux silence; qu'il priait le roi à genoux de lui pardonner, et qu'il rétracterait volontiers ses paroles.—Cette lettre, toutefois, n'ayant pas produit l'effet désiré, il se remit, quatre mois plus tard, à dépeindre le roi, dans un

[1] L. c. XIV, 375.
[2] Strobel; nouveaux documents litt.; III, 1, 13-59.

écrit public, comme un traître et un meurtrier, l'appelant un fou incurable, dont Satan était le dieu. En même temps, il s'excusa « d'avoir vomi comme un ivrogne cette lettre perdue, si humble, » en prétextant que le roi Christian de Danemark lui avait suggéré l'espoir de convertir Henri VIII à la doctrine luthérienne [1].

A Wittenberg même, il avait fini par se brouiller à peu près avec tout le monde. Quelques personnes seulement, douées par la nature d'une souplesse particulièrement complaisante, purent se maintenir en paix avec lui. Il fallait des caractères comme ceux de Jonas, de Bugenhagen, de Cordatus, d'Amsdorf, tous gens incapables d'avoir aucune idée à eux, consentant à se laisser humblement approvisionner par lui de pensées et de passions, et employés ensuite à exécuter la fustigation littéraire sur ceux avec qui le Réformateur n'avait point le temps ou l'envie de l'entreprendre en personne. Encore ces hommes-là, si humblement passifs, ne parvenaient, comme le prouvent les plaintes lamentables de Cruciger, à vivre en bonne intelligence avec lui, qu'autant qu'ils savaient en même temps se conserver les bonnes grâces de sa femme [2] ; ou bien ils ne devaient la bonne harmonie entre eux et le maître qu'à leur absence de Wittenberg, comme, par exemple, Jonas, Cordatus, Amsdorf. Mélanchthon lui-même ne put se conserver dans sa position à Wittenberg, qu'en se soumettant avec patience à un esclavage que plus tard il taxe lui-même de honteux, et en opposant un silence passif à tous les outrages, à tous les éclats de l'orgueil du Réformateur [3]. Car le don de tout rendre sus-

[1] Ed. Walch. XIX, 469-512, ss.

[2] C. R. V, 314. Scis, illum habere ad multa, quæ eum inflammant, facem domesticam.

[3] Significavi, nihil prorsus permanasse ad Lutherum. Mihi crede, non potest tranquillitas retineri, nisi feramus multa acerba, ac dissimulemus multas injurias. Κἀγὼ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ὕβρεις πολλάκις πρᾴως φέρων ἐσίγησα, καὶ νυνὶ οὐ μέμφομαι, κἂν χρήματα διὰ φίλους ἀναλίσκω cum magno meorum detrimento (C. R. V, 728). — Tuli etiam antea servitutem pene deformem, cum sæpe Lutherus magis suæ naturæ, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personæ suæ vel utilitati communi serviret, — dit-il dans une lettre à Christophe de Carlowitz, en 1548 (C. R. VI, 880). — Le médecin Ratzeburger, un des amis les plus constants de Luther, rapporte ce qui suit (Histoire secrète, etc. pag. 25) : « Philippe était en secret d'avis que Luther était tellement ambitieux et *conten-*

pect, de tout noircir, de prêter toujours aux personnes et aux actions les motifs les plus vils et les plus bas, ce don, tourné si longtemps contre l'Eglise catholique et ses défenseurs et développé à leurs dépens, avait fini par être chez lui une seconde nature ; à tel point que, plein de défiance même envers ceux qui l'entouraient à Wittenberg, il prêtait une oreille complaisante à tous les commérages, à toutes les dénonciations [1].

Depuis l'année 1539, il s'était même mis en état d'hostilité avec les professeurs de la Faculté de droit de Wittenberg. Une querelle à propos d'affaires de mariage y avait donné lieu [2]. A partir de cette époque, il saisit avec empressement toutes les occasions de faire éclater sa colère contre les juristes, aussi bien du haut de sa chaire de prédicateur que de sa chaire de professeur. L'idée d'avoir lui-même, à proprement parler, livré l'Eglise aux mains des juristes, changea son aversion pour eux en une amertume passionnée. « Je n'au-

tiosus, qu'il ne voulait laisser à personne quelque *occasionem* de se faire remarquer à côté de lui, comme il le donna plusieurs fois à entendre à Michel Meienburg, bourgmestre de Nordhausen, et à quelques autres de ses intimes amis. » Et pag. 54 : « Bien que tout le monde fût fort affligé et triste de la mort de Luther, néanmoins, chaque fois que Philippe se trouvait seul avec ses amis intimes et qu'on se montrait inquiet *de restauratione studiorum theologicorum* et du changement de l'état des choses *in Academia*, à cause de ce trépassement subit de Luther, il était aisé de s'apercevoir combien Philippe était flatté qu'on se dirigeât désormais d'après lui, comme chef. Car, ainsi que nous l'avons dit, *vivo Luthero*, il s'était imaginé que Luther n'avait eu souci que de sa propre autorité, et n'avait jamais voulu permettre que quelqu'un acquît quelque considération à côté de lui. »

[1] Cruciger s'explique là-dessus dans une lettre du 23 février 1545, adressée à Guy Dietrich, et que Bretschneider n'a point imprimée : Multa (in Luthero) alios offendunt rigidos et, ut sibi videntur, sapientes judices, sed vellem hoc unum abesse, quod interdum ex aliorum sermunculis incenditur, ut aut suspiciones sinistras concipiat adversus non meritos aut palam in iras erumpat vehementi impetu, quibus rebus sæpe res meliores et necessariæ impediuntur. — Cod. Manh. 357. Coll. Camerar. VII (Mscr. Bibl. Monac.), n. 87.

[2] Causa est non optima, unde res tota orta est, *dit Cruciger*, C. R. v, 314. — *Mélanchthon en juge de même :* Quid quod in hoc negotio ne causæ quidem satis esse, et iracundiæ serviri putatur, ut sæpe alias κατᾶ τινῶν ἑτέρων ; *et il ajoutait que Luther avait fait un sermon où il avait attaqué les juristes, non avec la dignité d'un Périclès, mais avec la grossièreté d'un Cléon* (C. R. v, 310). — Quant aux fiançailles de Gaspard Beyer, qui, reconnues par le consistoire, avaient enflammé la terrible colère du Réformateur et occasionné toute la tragédie, Luther lui-même les reconnut plus tard pour valables, et insista sur la prompte conclusion du mariage. (Voy. la lettre chez de Welte, v, 721.)

» rais vraiment pas cru, dit-il, que nous eussions encore » ici des juristes si grossiers et si immondes ! » — Puis, passant aux menaces : « Si je vous ai blanchis, je saurai bien aussi » vous rendre noirs, afin que vous ressembliez à de vrais » diables. » — « Un bon juriste, assurait-il, doit être un » mauvais chrétien ; car il vante et glorifie la justice des œu- » vres, comme si par elles on était juste devant Dieu et » sauvé. Mais s'il est illuminé, régénéré et chrétien, il sera » parmi les juristes comme un monstre ou une bête curieuse, » il sera réduit à la besace, et regardé comme un séditieux » par les autres juristes [1]. »

Si quelqu'un l'avait blessé, il ne lui suffisait pas de passer sa colère sur l'individu coupable ; il se plaisait à élargir le cercle de ses ennemis ; c'était une conjuration d'un grand nombre de gens qui avait fait d'un seul leur instrument. Une servante lui ayant fait quelque dommage dans sa cuisine et dans sa cave et l'ayant fraudé, il s'en prit aussitôt aux papistes « qui la lui avaient endossée, comme une archiribaude, une infâme coureuse et un sac à mensonges [2]. » Des maladies s'étant déclarées parmi les étudiants de Wittenberg par suite de leurs excès avec des filles publiques, il fit aussitôt afficher que « c'étaient les adversaires et les grands ennemis de la foi luthérienne qui avaient envoyé quelques prostituées à Wittenberg pour séduire et perdre la pauvre jeunesse [3]. »

Tout ce qui était monstrueux, incroyable, dénaturé, avait pour Luther un attrait particulier. Il n'était mensonge si évident, ni bruit si absurde, qu'il n'accueillît avec avidité pour en farcir les lettres à ses amis. Il avait travaillé de tous ses efforts à se pénétrer de l'idée que ses adversaires étaient les organes de Satan, qui les possédait le plus souvent d'esprit, mais quelquefois aussi de corps. De là vient que toute horreur, toute abomination, tout forfait attribué à des individus ou à des classes entières, lui paraissaient croyables et naturels. En parlant des évêques allemands, il assura à ses auditeurs que chacun de ces prélats avait amené à la Diète d'Augsbourg, non pas seulement un diable, mais une troupe

[1] Ed. Walch. XXII, 2176, 2218, 2164. — [2] De Wette, V, 625.
[3] L. c. V, 561.

entière de démons infernaux [1]. Ce que l'imagination de la multitude, sans cesse aiguillonnée par les prédicateurs et remplie d'images terrifiantes, inventait de plus absurde et de plus insensé, il le recueillait avec ardeur, le répandait de tous côtés dans ses lettres, et l'élaborait dans ses écrits pour en faire le sujet de nouvelles accusations. En 1541, comme les tentatives de conciliation devaient commencer à Ratisbonne, il publia que Satan venait d'inventer, par l'intermédiaire des papistes, une nouvelle manière de tuer les luthériens, à savoir, en empoisonnant le vin et en mélangeant le lait avec du plâtre; qu'à Iéna, douze personnes étaient déjà mortes d'avoir bu du vin empoisonné; qu'à Magdebourg et à Nordhausen on avait trouvé au marché le lait empoisonné, ainsi qu'à Iéna; qu'on ne pouvait plus rien acheter ni consommer. Luther s'étonnait seulement que les princes et les autorités pussent voir cet état de choses d'un œil tranquille. Cependant il ajoute lui-même que ces douze individus en question pourraient bien être morts par excès d'ivrognerie. — Peu de temps après, il découvrit une méthode encore plus ingénieuse, inventée par les papistes pour empoisonner les luthériens : c'était par les épices. Il s'était trouvé, à l'entendre, que les épices et les médicaments aromatiques expédiés par des marchands d'Erfurt contenaient du poison; déjà, à Altenbourg, douze personnes avaient mangé la mort à une même table, en usant de ces épices saturées de poison. Il n'était pas moins crédule pour les histoires d'incendiaires : en 1540, il écrivit au duc Albert de Prusse que le duc Henri de Brunswick avait envoyé contre les villes évangéliques plusieurs centaines d'incendiaires, et que le pape avait donné 80,000 ducats pour cette belle expédition; que déjà on en avait exécuté trois cents, etc. [2].

De même que naguère il avait excité les princes et la noblesse à assommer, à sabrer, à égorger les paysans révoltés, attendu que c'était le temps de la colère et du glaive, et non celui de la grâce, de même il voulut, dans ses dernières années, allumer en Allemagne une guerre d'extermination contre les Juifs. « Qu'on mette le feu, disait-il, à leurs syna-

[1] Ed. Walch. x, 1273. — [2] De Wette; v, 309, 336, 346.

» gogues et à leurs écoles ; ce qui ne veut brûler, qu'on le
» couvre de terre et qu'on l'ensevelisse de telle sorte que ja-
» mais homme n'en voie plus ni pierre ni scorie ; qu'on brise
» et démolisse leurs maisons ; qu'on leur ôte tous leurs livres
» de prière et leurs talmuds ; qu'on défende à leurs rabbins,
» sous peine de mort, de plus jamais enseigner. Qu'on re-
» fuse entièrement aux Juifs le droit d'escorte et la protec-
» tion publique ; qu'on leur interdise le commerce ; qu'on leur
» ôte leur pécune, leurs bijoux, leur or et leur argent, pour
» le mettre de côté et le garder [1] ; » — et si tout cela ne suffit pas, il veut qu'on les chasse de partout comme des chiens enragés.

Les deux dernières annés de sa vie répondirent à celles qui les avaient précédées : cette situation d'âme qui le dominait depuis assez longtemps l'accompagna jusqu'au bord de la tombe. On veut qu'il console d'autres prédicateurs et théologiens qui, accablés sous le double fardeau de l'état de son église et des effets de sa doctrine de la justification, perdaient lâchement courage. Dénué lui-même de consolation, il a coutume d'écrire, en tête de ses lettres à de pauvres pasteurs ainsi embarrassés, des paroles dans le genre de celles-ci : « Je ne sais, en vérité, ce qu'il faut que je t'écrive ; l'unique espoir qui nous reste est la fin prochaine du monde, etc. [2]. » Quelque part qu'il porte sa vue, sur les cours et les villes, sur les châteaux de la noblesse et les chaumières du colon, il ne voit partout que des légions de diables. Le séjour de Wittenberg lui est devenu importun ; « son cœur s'est glacé, de sorte qu'il n'aime plus à rester dans cette ville. » Un jeune homme recherche sa nièce et gagne son affection ; mais Luther s'imagine qu'il n'agit ainsi que pour se moquer, par un effet particulier de la malice du diable, n'ayant en vue que d'outrager Luther et son église. Au milieu de tout cela il se répand en invectives et en malédictions contre le concile qui s'ouvre à Trente ; dans ses derniers écrits polémiques contre le pape, il dépasse tout ce qu'il a fait jusque-là ; mais il trouve tout ce qu'il a écrit trop faible et

[1] Ed. Walch. xx, 2475, 2478, 2500, 2509.

[2] Par exemple à Jonas (de Wette, v, 642) ; à un pasteur (pag. 683) ; à Cordatus (p. 702).

trop pâle ; il n'est pas, dit-il, capable d'écrire quelque chose qui réponde réellement à l'excès de sa colère contre le pape. Ensuite il témoigne son mécontentement à propos d'une caricature ordurière sur le pape, dont l'auteur, son ami Lucas Kranach, aurait dû, dit-il, peindre des figures plus dignes du pape, c'est-à-dire plus sataniques [1]. Pour ne rien négliger, il s'applique à répandre la fable de l'humiliation infligée, dans Venise, à l'empereur Frédéric par le pape Alexandre, et orne l'écrit qui la rapporte d'une préface [2], où il assure d'abord qu'il aime l'empereur Frédéric de tout son cœur; puis il continue : « Et il faudrait voir un homme si précieux foulé aux » pieds par cette sale panse, par cette bedaine pourrie, par » ce vilain garnement et ce misérable faquin d'Alexandre III, » qui n'est pas digne seulement de lui délier les cordons de » ses souliers ! » — Dans une autre préface qu'il fit à cette époque pour le Commentaire de Guy Dietrich sur Osée, il blâmait ceux qui disaient qu'il fallait se modérer dans la prédication (contre les papistes).

Son vieil ami Agricola étant venu à Wittenberg tout exprès pour l'amour de lui, il le renvoie avec une rancune irréconciliable, et refuse même de le voir. Le 17 janvier 1546, il se contente encore du salut exprimé par le Psaume : « Heureux celui qui ne s'assied pas au conseil des sacramentaires, qui ne marche point dans le sentier des Zwingliens, et n'est point assis dans la chaire de ceux de Zurich. » Le 16 février, il maudit les juristes comme des sycophantes, des sophistes et une plaie du genre humain. Enfin, quand déjà ses membres se roidissaient sous les étreintes de la mort, quelles sont les dernières paroles, le dernier avertissement qu'il laisse à ceux qui l'entouraient ? « Priez, leur dit-il, pour notre Seigneur Dieu et son Evangile, pour qu'ils soient sauvés ; car le Concile de Trente et ce misérable pape ont contre lui une grande colère [3]. »

Ce fut ainsi qu'il mourut.

[1] L. c. pag. 753, 745, 742.

[2] Le titre de cette œuvre est : « Bonne foi du Pape, d'Adrien IV et d'Alexandre III envers l'empereur Frédéric Barberousse. »

[3] De Wette, v, 778, 785. — Keil, Vie de Luther, III, 267.

MÉLANCHTHON.

LES CONFESSIONS ET LES COLLOQUES

Dans leur rapport avec le développement de la doctrine protestante de la Justification.

Le premier fruit de cette ardeur que Mélanchthon, encore animé du feu de la jeunesse, mit à s'emparer des idées de Luther, furent ses *Hypotyposes*, qui parurent en 1521. Mélanchthon avait conçu nettement l'idée fondamentale de Luther touchant la foi et la justification, et il règne à travers tout le livre entier un ton de confiance absolue qui dut faire illusion à bien des gens. Toute la théologie scolastique y est traitée avec ce dédain et ce mépris que Luther avait déjà mis en pratique. *Croire*, c'est se confier uniquement et absolument en la miséricorde de Dieu, à l'exclusion de toute action humaine : la justification consiste uniquement dans cette confiance; car tout ce que l'homme fait avant d'être justifié est absolument mauvais, et ce qu'il fait après est impur. Ses actions ne peuvent donc jamais faire partie de la justice, ni jamais rien mériter devant Dieu. Les patriarches eux-mêmes, et David, et Isaïe, et Jérémie, n'ont eu d'autres œuvres que des péchés, et n'ont été justifiés que par la confiance en la miséricorde de Dieu[1]. Entre la haine et le mépris de Dieu d'une part, et la confiance en la miséricorde divine consistant dans la certitude de la grâce, Mélanchthon ne reconnaît point ici de moyen terme. L'homme est nécessairement dans l'un ou l'autre état : tout ce qu'il fait dans le premier est péché mortel; tout ce qu'il fait dans le second, bien qu'également

[1] Vult ergo Petrus (Act. 15), omnia opera Patrum, Davidis, Isaiæ, Jeremiæ, peccata fuisse, justificatos autem esse sola fiducia misericordiæ Dei in Christo promissæ. — Hypotyposes Melanchthonis ap. von der Hardt hist. liter. ref. IV, 57.

souillé de péché, est néanmoins agréable à Dieu[1]. Cependant la doctrine de l'imputation n'y était pas encore explicitement développée.

Pour tout ce qui regarde la liberté et la nécessité, la prédestination et les points qui se rattachent à ceux-ci, Mélanchthon se conforme complètement aux vues de Luther. Dans les Hypotyposes, aussi bien que dans le Commentaire sur l'Épître aux Romains, il nie toute contingence, toute liberté chez l'homme, même dans les choses extérieures. Il regarde Dieu comme l'auteur du mal même, admet que tout se fait en vertu d'une éternelle nécessité, et enseigne que la trahison de Judas est l'œuvre de Dieu aussi bien que la conversion de saint Paul[2].

Une idée qui s'affermit de plus en plus chez lui, c'est que jusqu'alors on avait, en général, compris tout à rebours la justice chrétienne. On aurait eu le tort de la faire consister dans la foi générale de l'homme formée par la charité, au lieu de la représenter simplement comme le sentiment de la grâce individuelle et de dire sans autre façon : Être justifié, ce n'est autre chose que sentir ou savoir que dans le moment même Dieu nous fait grâce pour l'amour de Jésus-Christ, ou bien croire que les péchés nous sont remis[3]. Il lui fallut avouer en même temps, il est vrai, que cette justice « évangélique » était alors enseignée généralement de telle sorte qu'il en résultait une nouvelle impiété[4], et qu'il n'était guère question non plus, dans les sermons, de la crainte de Dieu[5]. Son mécontentement envers les Zwingliens fut encore augmenté à cette époque par la remarque qu'ils n'entendaient rien à la

[1] L. c. pag. 59.

[2] Il était alors tellement sûr de son affaire qu'il n'aspirait qu'à trouver une occasion de développer ce thème d'une manière bien complète : Utinam contingat mihi Sophista, qui hæc calumnietur, ut possim illam impiam, stultam, male philosophicam de voluntate sententiam justo volumine et integra disputatione confutare (Voy. Strobel : Histoire des *loci theol.* de Mélanchthon, p. 31).

[3] Justitia vere Christiana est, cum confusa conscientia per fidem in Christum erigitur, et sentit, se accipere remissionem peccatorum propter Christum. — Ipsissima justitia est, credere, quod per Christum remittantur peccata sine nostra satisfactione, sine nostris meritis. — Corp. Ref. I, 704-706 (au landgrave de Hesse).

[4] Plerique hodie ita prædicant Evangelicam (justitiam), ut nova impietas nascatur. (L. c. p. 707.)

[5] Doceat non fidem tantum, sed timorem quoque Dei, cujus jam pene nulla in concionibus mentio fit. (L. c. p. 821.)

foi justifiante, c'est-à-dire à la foi spéciale, ni au sentiment de la grâce propre, mais qu'ils ne parlaient jamais que de la foi générale, qu'il appelle *historique*. En portant cette accusation, il semble toutefois avoir eu en vue Œcolampade, Bucer et Cellarius plutôt que Zwingli lui-même[1].

Quand fut conçue la *Confession d'Augsbourg*, la doctrine de la justification n'avait pas encore été l'objet d'explications dogmatiques et de développements approfondis et détaillés; beaucoup de questions qui s'y rattachent n'avaient pas encore été posées ou résolues. Les théologiens catholiques, comme cela se vit aisément lors des conférences d'Augsbourg, après la présentation de la *Confession*, ne s'étaient pas fait encore une idée claire et nette de la véritable signification et de la portée de la nouvelle doctrine. Ce qui surtout contribua à entretenir l'obscurité et la confusion dans les idées, ce qui couvrit et masqua en partie l'abîme creusé entre l'ancienne et la nouvelle doctrine, ce fut qu'on employa de part et d'autre les mêmes mots sous des significations tout-à-fait différentes. La Confession d'Augsbourg faisait aux théologiens le reproche, fondé dans un certain sens, de ne comprendre ni ne savoir aucunement ce que c'est que *pardon des péchés*, *foi*, *grâce*, *justice;* c'est-à-dire que les théologiens catholiques, habitués de tout temps à prendre ces expressions dans le sens dogmatique déterminé par le système de leur église, ne purent pendant quelque temps se faire à l'usage nouveau introduit dans leur emploi par Luther, et pensèrent assez fréquemment que Luther parlait dans le sens catholique aussi bien qu'en termes catholiques.

Mélanchthon lui-même n'était encore, à cette époque, ni capable, ni disposé à faire une exposition complète de la nouvelle doctrine. Il n'en était pas capable, parce que, sur plusieurs points essentiels, il n'était pas encore bien d'ac-

[1] Nulla est mentio fidei justificantis in omnibus Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quæ credit remissionem peccatorum, quæ credit, nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a Deo, sed intelligunt historicam. — Utinam tam diligenter docerent ii, qui sunt cupidi novorum dogmatum, de fidei vi atque natura, de pœnitentia, deque aliis partibus doctrinæ Christianæ, quæ ad ædificationem faciunt, quam vehementer urgent suam de cœna Domini opinionem, cujus nullam omnino habent firmam rationem. (Corp. Ref. II, 25-83.)

cord avec lui-même. Mais en cette occasion, où pour la première fois il s'agissait de rendre un compte exact d'un système qui n'était pas né dans le calme réfléchi d'une étude consciencieuse et d'une méditation persévérante, mais sur le champ de bataille d'une lutte passionnée ; en cette occasion, disons-nous, Mélanchthon reconnut combien la confusion était encore grande, combien les idées étaient encore disparates, même parmi ceux qui se disaient amis d'une même cause. Il s'aperçut que la doctrine de la justification, quelque avidement qu'on s'en fût emparé, quelque éclatante approbation qu'elle eût rencontrée de toutes parts, était cependant mal comprise par nombre de gens, même par des théologiens. A Augsbourg, il avait été présenté plusieurs Confessions qui, précisément sur cet article, étaient pleines de contradictions. Dans l'une d'elles, cette proposition : « Nous sommes justifiés par la foi seule, » était expliquée ainsi : « par la foi seule, c'est-à-dire, non par des œuvres extérieures, mais par l'adoration intérieure de Dieu [1]. » Mais, avons-nous dit, Mélanchthon n'était pas non plus disposé à exposer complètement la nouvelle doctrine. Il sentait, en effet, qu'expliquer le système luthérien dans son entier, c'était couper court à tout rapprochement et rendre impossible une réconciliation entre les protestants et l'ancienne Église. Jusqu'alors il ne s'était point encore familiarisé avec l'idée d'opérer un schisme sans retour et d'édifier une église nouvelle, entièrement distincte de l'ancienne. La *Confession* devait être, dans son sens, une formule d'union, mais non un document de séparation. Elle était destinée à persuader à l'Empereur, aux princes catholiques, aux évêques, etc., qu'on n'était en contradiction qu'avec quelques théologiens scolastiques et avec la méthode d'enseignement populaire depuis peu répandue en Allemagne, mais nullement avec toute l'Eglise présente et passée, avec sa doctrine publiquement sanctionnée et transmise par les antiques traditions. Voilà pourquoi la *Confession* se terminait par ces paroles :

[1] Ego fatebor, etiamsi hebes dicar, mihi videri valde difficiles (controversias), ac animadverti plerasque disputationes a multis parum dextre intelligi. Vidi Augustæ Confessiones aliquot ; magna erat dissimilitudo. Quispiam hoc modo explicabat propositionem : Sola fide justificamur, h. e. non externis operibus, sed cultu interiori. — Corp. Ref. III, 344 (à Cordatus).

» Voilà toute notre doctrine, de laquelle on peut remarquer qu'elle ne contient rien qui s'écarte ni de la sainte Ecriture, ni de l'Eglise catholique ou romaine, en tant que celle-ci est connue par les écrivains. Puisqu'il en est ainsi, nous tenons pour injustes ceux qui veulent prétendre que les nôtres enseignent l'erreur. La dissidence ne concerne que certains abus qui se sont glissés dans l'Eglise sans autorité certaine [1]. »

Mais, de même que d'un côté Mélanchthon ne voulait pas multiplier les difficultés d'une réconciliation religieuse, de même il pensait d'un autre côté, avec Bucer, que si l'on avait une fois fait admettre quelques propositions principales, leurs corollaires ne manqueraient pas, tôt ou tard, d'être tout naturellement compris et adoptés. En outre, il ne voulait pas fournir à ses adversaires catholiques l'occasion de tirer certaines conséquences dont la réfutation ne lui eût pas été facile et dont il redoutait le mauvais effet [2]. Cependant, si Mélanchthon s'exprime avec réticence et avec timi-

[1] Même dans la préface à l'*Apologie*, qui déjà est écrite sur un ton beaucoup plus acerbe et plus hostile, Mélanchthon cependant déclarait encore : Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut, quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatæ doctrinæ, ut facilius aliquando coire concordia posset. Neque multo secius nunc facio, etsi recte possem longius abducere hujus ætatis homines ab adversariorum opinionibus. (Corp. Ref. II, 497.)

[2] *C'est ce qu'il exprime dans une lettre remarquable à Brenz, de l'an* 1531 : Crede mihi, mi Brenti, magna et obscura controversia est de justitia fidei, quam tamen ita recte intelliges, si in totum removeris oculos a lege et imaginatione Augustini de impletione legis et defixeris animum prorsus in gratuita promissione, ut sentias, quod propter promissionem et propter Christum justi, hoc est, accepti sumus et pacem inveniamus. Hæc sententia est vera, et illustrat gloriam Christi et mirifice erigit conscientias. Ego conatus sum, eam in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico.—Puis il ajoute : Spero, te Apologia nostra aliquo modo adjuvari, etsi de tantis rebus timide loquar, quæ tamen non intelliguntur, nisi in certaminibus conscientiarum. Corp. Ref. II, 502. — Mais pourquoi donc les « calomnies » de ses adversaires lui paraissaient-elles si redoutables, qu'il ne voulût pas déclarer ouvertement et loyalement la doctrine tout entière? Pourquoi donc parlait-il si timidement de ces hautes et importantes choses, quand il ne s'agissait pas de l'explication de quelque mystère, tel que la Trinité ou l'Incarnation, mais seulement de formuler le dogme le plus important en pratique, un dogme qui doit régler tout le sentiment religieux du chrétien? Parce qu'il n'avait point de réponse satisfaisante à opposer aux déductions qui auraient été infailliblement tirées de son principe, dès que l'homme aurait à se figurer l'état et la certitude de la justification comme une chose indépendante de la possession de l'amour de Dieu et du prochain ; et nous ne parlons ici que de ce seul point.

dité sur ce qui touche à l'exposé du dogme, il est d'autant moins retenu dans l'amertume des invectives et des injures qu'il verse à flots sur ses adversaires ; il les traite de menteurs, hypocrites, blasphémateurs, scélérats, ânes grossiers, désespérés sophistes, traîtres, sophistes stupides, etc. [1].

A ceci, il faut joindre une observation frappante et singulière ; c'est que dans la *Confession* et l'*Apologie,* Mélanchthon met sur le compte des théologiens catholiques des dogmes et des assertions que jamais théologiens n'avaient rêvés et dont tous avaient même enseigné le contraire. Une grande partie de l'Apologie est ainsi devenue inutile pour l'étude de la partie symbolique du protestantisme, l'auteur s'étant donné beaucoup de tracas pour forcer une porte ouverte, c'est-à-dire pour réfuter des choses qui n'avaient besoin d'aucune réfutation, personne ne les soutenant. De plus, en dépit de la déclaration la plus positive de ceux qui le réfutèrent, il répéta et développa dans l'Apologie les accusations énoncées pour la première fois dans la Confession. En vain les théologiens catholiques déclarèrent-ils dans la *Confutation* (art. 4) qu'il n'est question que des œuvres qui se font par la grâce divine ; que personne ne peut rien sans la grâce ; que toute notre valeur nous vient de Dieu ; que personne n'arrive au Fils sans être attiré par le Père ; que nul homme ne peut, de ses propres forces, mériter la vie éternelle ; que nos œuvres n'ont en elles-mêmes aucun mérite, mais ne deviennent dignes de la grâce de la vie éternelle qu'autant qu'elles sont opérées avec l'assistance divine. En vain ils affirmaient (art. 5) qu'ils attribuent tout à la foi, agissant par la charité ; que nos œuvres ne sont rien, et n'ont de mérite et de vertu que par les mérites et les souffrances de Jésus-Christ ; que toutes les œuvres ne sont méritoires qu'autant qu'opérées dans la foi. Mélanchthon n'en tint aucun compte : il persista à dire qu'ils étaient de grossiers pélagiens ; qu'ils enseignaient qu'on devait mériter de Dieu, par ses bonnes œuvres, la rémission des péchés, etc. Ce dernier point, que la rémission des péchés ne peut être *méritée* par les œuvres des hommes, était particu-

[1] Dans la traduction allemande de l'Apologie sont intercalées encore plus d'injures qu'il n'y en a dans le texte original latin.

lièrement présenté par lui comme un dogme enseveli jusqu'alors et qui venait d'être retrouvé et remis en lumière, bien que depuis longtemps on enseignât la même chose dans le monde entier [1].

D'abord, Mélanchthon avait accordé aux théologiens catholiques, dans la Confession d'Augsbourg, qu'ils enseignaient maintenant comme quoi l'homme est justifié par la foi et par les œuvres, et que cette doctrine était plus supportable et plus consolante que leur doctrine d'autrefois [2]. Mais quelques mois plus tard il se repentit de cette concession ; pensant qu'il fallait peindre la doctrine catholique sous des couleurs plus effrayantes, il élimina tout ce passage dans l'édition in-8° de 1531, et mit à la place : « Que les théologiens catholiques ne cessent pas d'obscurcir la doctrine de la foi, etc. [3]. »

Pourtant le caractère « sophistique » de son Apologie lui déplut enfin à lui-même, et en 1535 il voulut l'améliorer, particulièrement en ce qui concerne le dogme de la justi-

[1] Cet avide désir de dire tout le mal possible de la théologie scolastique, fait tomber parfois Mélanchthon dans de singulières contradictions. Ainsi, par exemple, il soutient dans l'Apologie que les scolastiques nient ouvertement le péché originel, et attribuent à la nature humaine une pureté morale complète. *Tribuunt (Scholastici) humanæ naturæ integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda præcepta Dei quoad substantiam actuum, nec vident se pugnantia dicere. Nam propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis?* Certainement, si jamais scolastique avait enseigné de pareilles choses, il eût dû, pour être conséquent, nier la rédemption par Jésus-Christ. Cependant Mélanchthon lui-même avoue qu'il a avancé là une assertion sans fondement : car il est dit, toujours dans la même Apologie : *Itaque vetus definitio, cum inquit (Augustinus), peccatum esse carentiam justitiæ, detrahit non solum obedientiam inferiorum virium hominis, sed etiam detrahit notitiam Dei, fiduciam erga Deum, timorem et amorem Dei, aut certe vim ista efficiendi detrahit. Nam et ipsi theologi in scholis tradunt ista non effici sine certis donis et auxilio gratiæ. Apolog. p.* 53-55. Si les scolastiques enseignaient, comme cela est réellement le cas, que l'homme ne peut accomplir les commandements de Dieu sans le secours de la grâce divine, c'est une pure fiction de dire qu'ils attribuaient à l'homme des facultés entières, se suffisant d'elles-mêmes.

[2] Docent nos non tantum operibus justificari, sed conjungunt fidem et opera, et dicunt nos fide et operibus justificari. Quæ doctrina tolerabilior est priore, et plus afferre potest consolationis quam vetus eorum doctrina.

[3] Etsi non desinunt obscurare doctrinam fidei, cum relinquunt dubias conscientias, et jubent remissionem peccatorum mereri operibus. Nec docent quod sola fide propter Christum certo accipiamus remissionem peccatorum.

fication [1]. Dans une lettre à Camerarius, de 1535, il met la manière sophistique dont la doctrine protestante a été jusqu'alors présentée et défendue, au nombre des vices et des fautes qui l'inquiètent plus que les dangers extérieurs [2]. Dès 1531, il regretta maints passages de son Apologie touchant la justification, passages qu'il désignait par euphémie sous le nom d'*argutiæ*, et qu'il avait l'intention de changer [3]. En 1534, il avait écrit à Bucer que, dans le Mémoire pour les Français, il avait mitigé l'article de la justification, et montré certaines choses seulement comme à distance [4].

Mélanchthon, jusqu'à ce moment, ne conçoit pas encore avec une entière clarté la manière dont s'opère la justification et le rôle que la foi est appelée à y jouer; il essaie de fusionner deux idées différentes et contraires l'une à l'autre, ce qui le fait tomber lui-même dans de nouvelles complications. C'est ainsi que dans le passage de l'Epître aux Romains, ch. v, ỳ. 1, il fait valoir, en le rattachant au dogme de l'imputation, le caractère extérieur et déclaratoire de la justification [5]. Mais ensuite, comme fit également Luther dans ses premiers temps, considérant l'acte par lequel l'homme conçoit la foi comme un acte d'obéissance et une œuvre agréable à Dieu, il déclare que c'est cet acte que Dieu impute à justice à l'homme. Néanmoins, il semble avoir entrevu cette conséquence que, si l'acte de la foi, impliquant

[1] A Myconius : Apologiam recudo et fere totam novam facio, ut habeat minus Sophistices. A Menius : Mea Apologia renata est, et melior facta in loco justificationis. (Corp. Ref. II, 872, 873.)

[2] Nec tam me perturbant illa pericula, quam nostra vitia. Quantum enim, bone Deus, reprehendendi sumus, quod non damus operam, ut sanentur ambigentes conscientiæ, ut doctrina pure, simpliciter καὶ ἄνευ σοφιστικῆς explicata exstet, hæc meum animum maxime angunt. Recudo Apologiam et locos, et certe cupio, simpliciter explicare præcipuos locos, sed ad rem tantam opus erat quadam communicatione καὶ ξυνεμιλίαις. (Corp. Ref. II, 861.)

[3] A Camerarius. Corp. Ref. II, 501. — De même à Myconius : Apologia mea recuditur nunc, et ego locum de justificatione magis etiam illustrare conor; quædam enim in solutionibus argumentorum mihi displicent. (L. c. 506.)

[4] L. c. 776.

[5] Justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere, et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem. Itaque cum hoc loco justitia nostra sit imputatio alienæ justitiæ, aliter hic de justitia loquendum est, quam cum in philosophia aut in foro quærimus justitiam proprii operis, quæ certe est in voluntate. — Apologia (Concordia. Lipsiæ. 1584) p. 119.

une obéissance envers l'Evangile, est imputé à justice à l'homme, il n'y a pas de motifs pour exclure de la justification les autres actes des vertus évangéliques, de la charité, etc.; c'est pourquoi il ajoute que les bonnes œuvres ou l'obéissance à la loi ne plaisent qu'à cause de cette foi, celle-ci seule embrassant Jésus-Christ, qui nous pardonne les transgressions toujours contenues dans nos œuvres, même dans les bonnes.

Cette confusion d'idées se manifeste également en ce que Mélanchthon distinguait encore l'une d'avec l'autre la *Justification* et la *Rémission des péchés* [1]. Il fallait donc qu'il entendît par justification l'acte hyperphysique de la régénération ou de la conversion (d'accord en cela avec la doctrine catholique). D'autres expressions de l'Apologie viennent encore à l'appui de ce que nous disons, car elles représentent la justification comme s'accomplissant en ce que l'homme reçoit le Saint-Esprit mérité par Jésus-Christ, mais que Jésus-Christ donne cet Esprit à ceux qui s'unissent à lui par la foi ou le saisissent par la foi, ce qui les rend capables d'accomplir la loi [2]. — Enfin, Mélanchthon va jusqu'à

[1] Data est promissio remissionis peccatorum et justificationis propter Christum. — Promissio gratis affert remissionem peccatorum et justificationem. — Evangelium est proprie promissio remissionis peccatorum et justificationis propter Christum. — Chytræus faisait déjà remarquer que ceci était incompatible avec la doctrine protestante, telle qu'on la lit dans la Formule de Concorde: Justificationem non sola remissione peccatorum, sed etiam renovatione definiri, quod in articulis Smalcaldicis et in Apologia aliquoties fit (imo in ipsa confessione remissio peccatorum et justificatio tanquam res diversæ, vel certe ita cognatæ, ut tamen differentes sint, aliquoties conjunguntur) id cum declaratione articuli in Formula Concordiæ plane non consentit. (Chytræi Epp. p. 1132.) — Flacius se plaint également que Mélanchthon fasse une distinction entre la rémission des péchés et la justification (Admon. de cavend. error. Major. H. 2.) — Walliser essaie d'attribuer aux paroles de Mélanchthon un sens emprunté à la doctrine protestante telle qu'elle se développa plus tard, mais qui, en 1530, n'était évidemment point dans la pensée du Réformateur. D'après cette explication, la justification se composant de deux parties, rémission des péchés et imputation de la justice active de Jésus-Christ, il faudrait entendre par la *justificatio* de Mélanchthon la *specialis justitiæ Christi applicatio*. (Walliseri vindiciæ libr. Symbol. eccl. Luth., p. 81.)

[2] Cum loquuntur de habitu dilectionis, fingunt, eum homines per opera mereri, non docent, per verbum accipi, sicut et hoc tempore Anabaptistæ docent; at cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi, nisi per verbum, sicut Paulus inquit: Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti, item: Fides est ex auditu. Et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides justificet,

dire que c'est tout le renouvellement de la vie qui donne le salut [1], renversant ainsi son propre système dont l'idée fondamentale est précisément d'exclure la rénovation de la vie ou la sanctification de tout rapport avec la justice qui compte devant Dieu et avec le salut. Il semblerait aussi qu'il nourrît encore, à cette époque, une idée qu'il blâme un peu plus tard chez Brenz, à savoir : que les hommes sont justifiés par la foi, parce qu'ils reçoivent par la foi le Saint-Esprit, qui opère alors en eux la justice, c'est-à-dire l'accomplissement de la loi [2]. A ceci se rattache cette idée exprimée dans l'Apologie [3], que c'est le Saint-Esprit qui opère la justification de l'homme, chose incompatible avec la justification par pure imputation, mais supposant, au contraire, une action réelle, physique ou hyperphysique, et une rénovation intérieure.

Une nouvelle confusion, une nouvelle source de contradictions naquit de la nécessité où se trouva Mélanchthon de répondre dans son Apologie à ce passage de saint Jacques, contre lequel échouèrent de tout temps toutes les tentatives faites dans le but de donner au nouveau dogme une sanction biblique. Il ne semblait rester que cette seule alternative, ou, comme Luther, d'éliminer du canon du Nouveau Testament l'épître de saint Jacques tout entière ; ou bien d'avoir recours à l'expédient adopté plus tard par l'Église protes-

quia, si tantum fit justificatio per verbum, et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides justificet. Hæc diximus hactenus, ut modum regenerationis ostenderemus, ut et intelligi possit, qualis sit fides, de qua loquimur. — *Il est clairement dit ici que dans la justification ou la régénération la charité habituelle est donnée par la foi qui saisit la parole :* Constat, justificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus. — Sicut oportet defendere, quod præter legem necessaria sit promissio Christi, ita necesse est defendere, quod fides justificet. Lex enim non potest fieri, nisi prius accepto Spiritu sancto. Necesse est igitur defendere, quod promissio Christi necessaria sit. (Apologia, p. 71, 72, 90.)

[1] Apol. p. 117 : Ita hic de eleemosyna dicendum est, quod tota illa novitas vitæ salvet. — *Voyez, chez Walliser, p.* 212, 218, *et chez Walch* (Introd. in libr. Symbol. p. 443 et seq.) *les diverses tentatives qui furent faites pour mettre ce passage en harmonie avec la doctrine luthérienne.*

[2] Hæc ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus justi, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti. (Corp. Ref. II, 501.) — *Ce qui prouve qu'il regretta plus tard d'avoir écrit ce passage de l'Apologie, c'est qu'il le supprima dans la traduction allemande.*

[3] Apologia, p. 68-70 ss.

tante, et d'admettre que saint Jacques ne parle que de la justice qui se manifeste devant les hommes par des œuvres. Mélanchthon ne put se résoudre ni à l'un ni à l'autre de ces deux partis : il repoussait le premier parce qu'il reconnaissait parfaitement les conséquences terribles qui en sortiraient pour le Christianisme tout entier ; le second, parce qu'il avait honte, vis-à-vis des théologiens catholiques, d'avoir recours à une interprétation que l'Apôtre lui-même dément de la manière la plus formelle. Il préféra prendre un troisième moyen par lequel, toutefois, il sacrifiait au fond le dogme protestant. Il distingua dans l'expression « être justifié » une double signification ; d'une part, cela voudrait dire : devenir réellement juste intérieurement de pécheur que l'on était ; d'autre part, cela signifierait : être déclaré juste (dans le sens judiciaire). C'était dans ce dernier sens, selon Mélanchthon, que saint Jacques employait ce mot ; il liait la justification aux œuvres comme acte déclaratoire de Dieu en qualité de juge, et enseignait que l'homme qui a la foi et les bonnes œuvres est déclaré juste par Dieu [1].

[1] Et justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari. Sicut hic (Rom. 2, 13) factores legis justificabuntur. Sicut igitur hæc verba nihil habent incommodi : factores legis justificabuntur, ita de Jacobi verbis sentimus : justificatur homo non solum ex fide, sed etiam ex operibus, quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera. Nam bona opera in sanctis, ut diximus, sunt justitiæ et placent propter fidem. Nam hæc tantum opera prædicat Jacobus, quæ fides efficit, sicut testatur, cum de Abraham dicit : Fides adjuvat opera ejus. In hanc sententiam dicitur : Factores legis justificantur, hoc est, justi pronuntiantur, qui corde credunt Deo, deinde habent bonos fructus, qui placent propter fidem ideoque sunt impletio legis. *Dans l'édition in-8° de l'Apologie, de l'an 1531, ce passage a déjà subi quelques modifications : A ces mots* « Opera sunt justitiæ » *est ajouté* « legis, » *et le reste est formulé comme il suit* : Quæ sunt accepta propter fidem. Nec sunt acceptæ, quia satisfaciant legi. Justificantur igitur homines ex fide et operibus, non propter opera, sed propter fidem, quam tamen bona opera sequi necesse est. Jacobus enim loquitur de his operibus, quæ fidem sequuntur, sicut testatur, cum ait : Fides adjuvat opera ejus. Sic accipiendum est : Factores legis justificabuntur, hoc est, qui credunt et habent bonos fructus, justi pronuntiantur. Nam lex ita fit, si credimus, et placet propter fidem, non quod opera legi satisfaciant.

On voit que déjà Mélanchthon avait regretté plusieurs choses. Cette *impletio legis*, qu'il avait soutenue, cède maintenant la place à cette autre assertion que les bonnes œuvres n'accomplissent aucunement la loi ; et, quant au rapport des œuvres avec la justification, il préfère se mettre en contradiction avec lui-même, dans une même phrase, niant dans le conséquent (*non propter opera*, *sed propter fidem*) ce qu'il avait affirmé dans l'antécédent (*justificantur homines*

Il était difficile de contredire d'une manière plus nette et plus évidente la doctrine capitale du protestantisme, et le silence de Luther et des théologiens les plus zélés de son parti ne s'explique que par leur perplexité à l'égard de l'Epître de saint Jacques, et par l'intérêt de parti qui commandait d'user du plus grand ménagement envers l'avocat de la cause commune.

Autant Mélanchthon se montra vague et indécis sur cet article, autant il fut positif sur un autre point principal du nouveau système, à savoir, sur la *foi spéciale*. Sur ce point, il s'exprime avec plus de confiance et de logique, et l'on devine, à travers son langage, qu'il se trouvait là sur le terrain de son expérience personnelle, que, dans des moments de grande angoisse et de trouble de conscience, il avait éprouvé sur lui-même la vertu consolatrice de cette doctrine, et que les expériences d'autres personnes concordaient ici avec les siennes. Évidemment Mélanchthon s'était trouvé une fois, ou peut-être à plusieurs reprises, dans cet état qu'il indique si fréquemment, où sa conscience violemment agitée l'accablait de reproches et le réduisait presque au désespoir. En proie à cet état, il n'avait enfin retrouvé le calme que dans l'idée qu'il faut résolument faire taire cette voix accusatrice par la confiance immédiate et moralement absolue dans l'obtention instantanée de la grâce. Dès-lors il considéra comme doctrine principale de Luther celle de la distinction entre la justice humaine et la justice divine, doctrine qui seule enseigne à l'homme la manière de rassurer sa conscience contre l'enfer, et qui, selon ce qu'il affirmait en 1524 au légat Campegius, ne serait nullement nouvelle et aurait été, au contraire, presque dans chaque siècle, sanctionnée par des témoignages en sa faveur [1].

ex fide et operibus). La même contradiction se reproduit dans les deux traductions allemandes de l'Apologie. Dans l'édition de 1533, le passage en question est assez conforme au texte latin primitif; dans celle, au contraire, qui fut introduite dans le Livre de Concorde, on a tout simplement renoncé à expliquer saint Jacques, pour ne mettre que la doctrine luthérienne ordinaire, avec le nom de l'apôtre : ruse grossière, propre tout au plus à faire illusion au commun des laïques, qui se donnent bien de garde de réfléchir. Voyez, pour les tentatives impuissantes à l'effet de sauver ici l'orthodoxie luthérienne de Mélanchthon : Walliser, p. 163, etc., et la Dissertation du théologien Feuerlin, de Gœttingue. (*Diss. ad locum Apolog. de Justif. ex operibus. Gœtting.* 1741.)

[1] Corp. Ref. I, 658.

L'homme, d'après lui, dès que la conscience de son état de péché s'éveille vivement dans son âme, sent son impuissance et sa condamnation, et tomberait infailliblement dans le désespoir, s'il ne lui était offert sur-le-champ une consolation certaine et complètement rassurante. Cette consolation ne peut être autre chose que la certitude immédiate et absolue que je suis actuellement en possession de la grâce, juste devant Dieu et héritier du salut. Cette conviction assurée, qui n'a pour objet ni la vérité de la doctrine chrétienne, ni la rédemption de l'humanité par Jésus-Christ, ni la nécessité d'une disposition quelconque comme condition de la justification, mais seulement le fait de ma foi, en vertu de laquelle je me crois juste devant Dieu et agréable à ses yeux par la confiance dans la justice de Jésus-Christ qui devient la mienne, cet *actus reflexus* est le point décisif dans l'œuvre de la justification, le point pivotal auquel tout le reste se rapporte comme les moyens au but [1].

Avant la justification l'homme se trouve, soit dans la sécurité du mépris de Dieu, soit dans la crainte de la justice qui punit, crainte qui lui fait haïr Dieu : ce n'est donc qu'après avoir été justifié par la foi spéciale que l'homme commence à craindre et à aimer Dieu, et aussi à aimer le prochain. Aimer Dieu avant cela, est tout-à-fait impossible [2]. « Seigneur Dieu ! » qu'est-ce que cette doctrine (de la nécessité de la charité » comme condition de la justification) pour les consciences » qui ont besoin de consolation ? Comment pouvons-nous » aimer Dieu, alors que nous sommes plongés dans de si terribles angoisses et engagés dans une lutte qui ne se peut » décrire, et que nous sentons la grande sévérité et le terrible courroux de Dieu ? — Qu'enseignent ces docteurs et » ces prédicateurs, si ce n'est uniquement le désespoir, eux » qui, à une pauvre conscience travaillée de si cruelles an-

[1] « *Nous parlons d'une foi, par laquelle je crois personnellement avec certitude que mes péchés me sont pardonnés pour l'amour de Jésus-Christ.* » — Remissio peccatorum contingit fide illa speciali quâ unusquisque credit sibi remitti peccata. De hac fide speciali litigamus. *Apologie : Livre de Concord. Ed. Walch*, p. 170.

[2] Impossibile est diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. — Deum diligere non possumus, nisi accepta remissione peccatorum. (Apolog. p. 66, 121.)

» goisses, ne prêchent ni Évangile, ni consolation, mais uni-
» quement la loi [1] ? »

Mélanchthon, par conséquent, fait de la certitude de l'état de grâce le principe, la base indispensable de toute sanctification, de toute pratique des vertus. Tant que l'homme n'a pas encore cette certitude de la rémission des péchés, tant qu'il ne se tient pas encore absolument pour justifié, il lui est impossible de donner naissance à un seul acte d'amour envers Dieu ; il ne ressent pour Dieu que de la haine et une crainte servile : donc, tant qu'il n'a pas acquis cette certitude spéciale, il ne peut que pécher, et c'est là le sens des paroles de l'Apôtre : Ce qui ne vient pas de la foi est péché [2]. Paix de la conscience, certitude du salut, voilà l'affaire principale de la religion. Cette paix demande à être assise sur une base solide, inébranlable, indépendante de toute action, de toute omission humaine, et cette base ne peut être donnée que par la certitude spéciale de l'état de grâce, à laquelle n'est liée aucune condition, aucune disposition ni préparation morale [3]. Arrière donc la charité, en tant que condition ou élément de la justification de l'homme ! L'exiger, ne peut que devenir une source de doutes sans fin et de troubles douloureux ; car comment savoir si l'on a la charité, si nos bonnes œuvres ont été faites sous l'influence de la charité, ou non ? Si la charité était le motif qui dût nous faire considérer comme réconciliés avec Dieu, il faudrait douter sans cesse ; car on n'aperçoit pas du tout la charité, ou bien l'on sent qu'elle est extrêmement faible, et que bien plus souvent on est irrité contre la justice de Dieu, qui accable entièrement la nature humaine par tant de terribles tortures, par les misères de cette vie, les terreurs de la colère divine, etc. [4].

Avoir mis en lumière cette foi spéciale et l'avoir réintégrée dans ses droits, voilà, selon Mélanchthon, le grand mérite de

[1] Apol. Livre de Concorde. Ed. Baumgarten, p. 326.

[2] Dans l'Apologie, ce texte est cité cinq fois avec cette interprétation. Voy. ci-dessus, p. 168.

[3] Opera non possunt pacatam reddere conscientiam. (Apol. p. 96.) Quomodo sciet conscientia, quando opus inclinante illo habitu dilectionis factum sit? (p. 122.) Territæ conscientiæ de omnibus operibus dubitant. (p. 123.)

[4] Apolog. p. 118.

la nouvelle doctrine, la théologie scolastique n'en ayant pas dit un seul mot[1]. Ce qu'on a enseigné touchant la contemplation ou la perfection chrétienne (dont l'essence consisterait dans l'amour de Dieu et dans la sanctification de la vie par cet amour) n'est pas intelligible, s'il en faut croire Mélanchthon; eux, au contraire, les réformateurs, font consister la perfection chrétienne dans l'avancement de la pénitence et de la foi qui en fait partie, par conséquent, dans cette habileté à se rassurer immédiatement par l'application spéciale de la justice de Jésus-Christ, dès qu'on se sent troublé et effrayé par la conscience du péché[2]. Car c'est là précisément la vraie essence et le caractère propre de la foi, que, malgré tous les reproches de notre conscience, malgré la voix intérieure qui nous représente nos péchés, nous n'en croyons que plus fermement à notre état de grâce. Aussi faut-il entendre tous les passages de l'Écriture qui glorifient la justice de Dieu, en les appliquant à cette imputation par laquelle Dieu, nonobstant notre indignité, nous tient pour justes. Et ce qui fait que cette doctrine est si consolante, c'est que l'homme n'a qu'à ne jamais se laisser ébranler, dans la certitude de sa justice et de son état de grâce, par le souci touchant la nature de ses œuvres, ni à se laisser aller au moindre scrupule à cet égard : « La foi apporte à notre conscience une » consolation certaine, en sorte que nous tenons pour sûr » d'avoir un Dieu bienveillant pour l'amour de Jésus-Christ, » quelles que soient nos œuvres; voilà qui ne trompe per» sonne. »

Pour confirmer sa doctrine, Mélanchthon en appela aussi au lit des malades. Ce n'est, suivant lui, que par la doctrine de la foi spéciale, qui exclut les œuvres et les rend inutiles, qu'il est possible de consoler et d'apaiser des gens qui toute leur vie ont péché et ne savent alors se rappeler aucune bonne œuvre. « Dites-moi, ânes que vous êtes, » apostrophe-t-il les théologiens catholiques, « quand un homme est

[1] De hac fide, quæ credit, nobis patrem propitium esse propter Christum, nulla apud scholasticos syllaba exstat. (Apolog. p. 132.)

[2] In his rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant pœnitentia et fides in pœnitentia. Hæc intelligi melius a piis possunt, quam quæ de contemplatione aut perfectione apud adversarios docentur. (Apolog. p. 128.)

» couché sur le grabat à l'article de la mort, sentant bien qu'il » n'a aucune œuvre qui puisse satisfaire à la justice de Dieu, » que lui conseillerez-vous? Lui direz-vous : Tu as beau croire, » tu n'en es pas moins un serviteur inutile, et il ne te sert de » rien? Il faut donc que cette pauvre conscience tombe en » désespoir, si elle ne sait pas que l'Evangile demande la foi » précisément parce que nous sommes des serviteurs inutiles » qui n'avons rien mérité. » — Mélanchthon ne connaît, par conséquent, aucun autre avancement de la foi, que de croire de plus en plus fermement à l'état de grâce personnel[1]. Et c'est pourquoi toute la difficulté de la foi consiste à retenir et à conserver cette certitude.

L'impossibilité, même pour celui qui est justifié, *d'accomplir la loi* est soutenue avec force. » Assurément, il est vrai que » la charité nous justifierait, si nous gardions la loi; mais qui » osera dire avec vérité qu'il garde la loi et aime Dieu? Car » chacun murmure et s'irrite souvent contre Dieu, etc.[2]. »

Ici, Mélanchthon fait un usage tout particulier du passage d'Ezéchiel, ch. XX, ℣. 25, où Dieu dit par la bouche du Prophète : « Je les ai livrés à des statuts qui n'étaient pas bons, » et à des ordonnances où ils ne pouvaient avoir la vie. » Ce qui est dit ici des statuts idolâtres auxquels Dieu livra les Juifs d'après leur propre choix, Mélanchthon l'applique à la loi divine, par laquelle on ne pourrait mériter la vie éternelle[3]. Cette interprétation devint fort populaire parmi les luthériens, et on voit encore Erasme Sarcerius recommander à ses coreligionnaires, si les papistes leur citaient saint Matthieu, ch. XIX, ℣. 17, et autres passages analogues, pour prouver la possibilité d'accomplir la loi divine, de leur objecter ce passage d'Ezéchiel où Dieu dit : « Je leur ai donné des commandements qui ne sont ni bons ni saints, c'est-à-dire, qui à cause de notre faiblesse, ne nous rendent ni saints ni justes devant Dieu[4]. »

[1] Hæc fides, de qua loquimur, existit in pœnitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod Deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. (Apolog. p. 127.)

[2] P. 88 et seq. — [3] Livre de Concorde. Ed. Baumgarten, p. 520.

[4] Sarcerius, Petit Manuel pour se garder des grossières et stupides doctrines des anciens papistes. (Leipzig; 1551. J.)

La différence entre *la loi* et *l'Evangile* est comprise et soutenue par Mélanchthon dans le sens de Luther ; l'Evangile n'est proprement qu'une promesse de la rémission des péchés pour l'amour de Jésus-Christ, au lieu que la loi ne produit que de la colère [1]. Cette opposition le conduisit, par une déduction logique, à soutenir que la résolution de s'amender n'est point une condition de la justification, attendu qu'on ne peut supposer cette résolution sans supposer en même temps celle de remplir de son mieux la loi divine, au lieu que l'Evangile, d'après la nouvelle théorie, promet et accorde le pardon des péchés et la grâce sans tenir aucun compte ni de la loi, ni de son accomplissement, ni de la volonté de l'accomplir. Aussi, la contrition qui doit précéder la foi spéciale et la justification est-elle représentée, dans la Confession d'Augsbourg, comme une simple frayeur, qui naît dans la conscience par la prédication de la loi et par la connaissance de notre état de péché qui s'y rattache. L'homme, dans cette contrition, n'a rien d'actif ni de spontané ; son rôle est purement passif ; c'est une angoisse qui l'envahit, un sentiment de la mort et de la damnation [2]. Cette contrition n'a donc aucun rapport intérieur, organique avec la justification qui y succède ; sa fonction est seulement d'inspirer à l'homme un vif désir des consolations de la foi spéciale, et de le rendre apte à la recevoir.

Mais où Mélanchthon se passionne le plus, c'est quand il reproche à l'ancienne Église d'enseigner que l'homme ne peut pas, dès le moment même de sa conversion, être entièrement *certain* de sa justification. Le nouveau système faisant de cette certitude un élément essentiel de la foi, et même la partie capitale et distinctive de la foi justifiante, sa doctrine était assurément en flagrante contradiction avec celle de l'ancienne Eglise. Mais on ne pouvait nier que la

[1] Evangelium proprie hoc mandatum est, quod præcipit, ut credamus Deum nobis propitium esse propter Christum. (Apolog. p. 208.)

[2] P. 166 : Tales terrores incutit, quales sunt morientium, quos natura sustinere non posset, nisi fide erigeretur. — P. 165 : Dicimus, contritionem esse veros terrores conscientiæ, quæ Deum sentit irasci peccato et dolet, se peccasse. *Luther lui-même déclare plus tard, dans les articles de Smalkalde* : Contritio non est activa seu factitia et accersita, sed passiva contritio, conscientiæ cruciatus, vera cordis passio et sensus mortis. (Artic. de Pœnit.)

confiance à laquelle on attribuait, sous le nom de foi, le rôle principal dans l'acte de la justification, n'était qu'une espérance portée à un degré supérieur d'intensité, ou un état né de la foi et de l'espérance, qui, dans le système de l'ancienne Eglise, étaient également considérées comme conditions de la justification. Déjà, dans leur *Confutation*, les théologiens catholiques avaient fait cette remarque. Mélanchthon répondit dans l'Apologie [1], qu'il n'était pas possible de séparer la foi d'avec l'espérance, comme le font les scolastiques dans leurs oiseuses spéculations; mais en même temps il faisait cette distinction, que l'espérance a pour objet des biens futurs, tandis que la foi saisit et s'approprie la rémission des péchés, promise dès le moment présent. Or, l'homme ne pouvant envisager sa justification que de deux manières, ou comme une chose à venir, ou comme une chose déjà accomplie, de sorte que, dans le premier cas, elle ne serait que l'objet de son espérance, et que, dans le second cas, il serait obligé d'y croire comme à une chose déjà opérée, il s'ensuivait cette conséquence épineuse qu'on donnait pour objet à la foi ce qui ne peut être l'objet que de l'espérance, ou bien que la foi dans un fait déjà accompli était déclarée une condition de son accomplissement.

L'Eglise catholique n'enseignant pas cette immédiate et soudaine certitude de la rémission des péchés et de l'état de grâce, limitait, au contraire, cette certitude par des conditions, par la disposition préparatoire exigée avant la justification, la faisait dépendre en général d'un examen consciencieux de soi-même et l'excluait de la foi, dont elle ne faisait point partie. De là, Mélanchthon prit texte pour soutenir que dans l'ancienne Eglise on enseignait que chaque homme doit constamment douter de la rémission des péchés, et qu'il ne lui est pas permis de jamais aller au-delà de cet état de doute. Ce fut donc contre ce point qu'il dirigea, comme Luther, les armes les plus acérées de sa polémique. C'était là, selon lui, que se révélait le plus vivement le caractère pernicieux de la doctrine enseignée jusqu'alors, doctrine « qui renverse tout le Christianisme, supprime Jé-

[1] P. 121.

» sus-Christ, plonge les gens dans l'affliction et dans les » tourments de conscience, et les conduit au désespoir dès » que viennent les tentations ; » c'était là, disait-il, l'ingrédient fondamental de toute idolâtrie dans le monde, et rien autre chose qu'une idolâtrie toute païenne : « Ce culte de » Dieu dans le doute est pure idolâtrie ; car le cœur fuit » Dieu, n'espère de Dieu ni secours, ni consolations, et, » pour cette raison, n'a pas de Dieu [1]. » — Mélanchthon, de même que Luther, insiste donc pour que l'on conserve l'absolution privée, qui n'est indispensable qu'à cause de la certitude de la foi particulière à laquelle elle sert de soutien. Car, « ne pas croire à l'absolution, ce n'est autre chose » qu'accuser Dieu d'un mensonge. L'absolution est la pa- » role de Dieu, laquelle annonce à tous le pouvoir des clefs » par l'autorité divine. Ce serait donc une impiété que d'a- » bolir dans l'Église l'absolution privée. Celui qui méprise » l'absolution privée ne comprend pas ce que c'est que la » rémission des péchés et le pouvoir des clefs [2]. »

Pour avoir une preuve de la confusion et du désordre qui cependant règnaient encore à cette époque dans les idées des réformateurs, on n'a qu'à jeter les yeux sur la Confession de Strasbourg, ou *Tetrapolitana*, rédigée par Bucer, signée par les quatre villes impériales de Strasbourg, Lindau, Memmingen et Constance, et présentée également à Charles-Quint lors de la Diète d'Augsbourg, en 1530. Dans ce document, on voit : 1° Que par « être justifié » on entend devenir réellement juste d'une justice intérieure ; 2° qu'aimer Dieu par-dessus toutes choses est considéré comme la première condition nécessaire pour l'obtention de la justice et du salut ; 3° que nous ne pouvons cependant aimer Dieu sans être d'abord persuadés qu'il nous a déjà fait grâce et que nous sommes adoptés pour ses fils [3]. On voit que cette

[1] Livre de Concorde; éd. Baumgarten, p. 350, 512.

[2] Apolog. p. 270-285.

[3] Nolumus hæc sic intelligi, quasi salutem ac justitiam in ignavis animi cogitationibus fideve caritate destituta, quam informem vocant, ponamus, quandoquidem certi sumus, neminem justum aut salvum fieri posse, nisi amet summe Deum et imitetur studiosissime. — Atqui Deum ante omnia amare dignoque studio æmulari, nisi qui eum plane noverit, et de quo sibi quæque optima polliceatur, potest nemo. Justificari ergo, hoc est, ut justi, ita salvi evadere, justitia

théorie s'écarte extrêmement de celle qui est développée dans l'Apologie de Mélanchthon ; ce fut cette théorie sans doute qui fit dire à Mélanchthon, dans sa mauvaise humeur, que les Zwingliens (on considéra comme tels, jusqu'à la Concorde de Wittenberg, ceux de Strasbourg et leurs confédérés) n'entendaient rien à la justification. Le seul point où la Tétrapolitaine se trouve d'accord avec la doctrine des autres protestants, est celui de la certitude immédiate et absolue de l'état de grâce ; encore cet article est-il mis en tête et forme avec les autres éléments du système une très-sensible discordance.

Les conférences suivies depuis le 6 août à Augsbourg, après que les protestants eurent remis la Confession et que les catholiques eurent rédigé leur Confutation, et continuées, à partir du 16, par une commission déléguée à cet effet, n'amenèrent aucun résultat. L'Apologie de Mélanchthon, qui précisait et développait plus clairement la nouvelle doctrine, ne fut remise, à l'état de premier projet, qu'après la lecture du recez, à la fin de septembre, et ne parut sous une forme nouvelle et complète qu'en avril 1531 ; puis, vers la fin de la même année, fut publié le texte allemand, rédigé par Justus Jonas et Mélanchthon. Mélanchthon et Brenz ne voulurent rien céder en fait de dogme, et surtout quant au dogme de la justification ; quant à la constitution de l'Eglise et particulièrement touchant le rétablissement de l'autorité épiscopale, ils firent des concessions ; mais elles n'étaient point sincères, et n'avaient pour motifs que de tromper l'empereur et les États catholiques, et de gagner du temps [1]. Cependant, Mélanchthon consentit à une concession que plus tard son parti désapprouva fort, à savoir, qu'il y a dans la pénitence trois parties essentielles : la contrition, la confession des péchés et la satisfaction , c'est-à-

enim ipsa nostra salus est, aliter prorsus nequimus, quam si fide cum primis donemur, qua Evangelio credentes eoque persuasi, Deum nos in filios adoptasse, paternamque benevolentiam in sempiternum nobis exhibiturum esse, toti ab ipsius nutu pendeamus. (Corp. libr. Symbol. ed. Augusti. p. 332 ss.)

[1] C'est ce que Brenz écrit à Isenmann, le 11 septembre : — Non est timendum, ut adversarii nostra media acceptent. Si enim quis diligenter rem consideret, ita proposuimus, ut videamur aliquid concessisse, cum re ipsa nihil plane concesserimus, idque ipsi probe intelligunt. (Corp. Ref. II, 362.)

dire des fruits actifs de pénitence : concession qui certainement, si elle avait été sérieuse et sincèrement adoptée, eût jeté la confusion dans tout le nouveau système concernant la justification. Eck obtint encore de Mélanchthon qu'on supprimerait le mot *seule*, et qu'on dirait désormais, de part et d'autre, que l'homme est justifié par la foi ; rapprochement illusoire, également stérile pour l'un et l'autre parti, attendu que ces mots ne disaient encore rien de positif, tant qu'on ne parvenait point à s'entendre sur le sens du mot *foi*, ni sur l'idée qu'il fallait se faire de la justification. Aussi les protestants, dans leurs observations en réponse au rapport des catholiques, déclarèrent-ils n'avoir abandonné le mot *sola*, que parce qu'ils ne voulaient exclure par ce mot ni la grâce, ni les sacrements, mais seulement les œuvres, exclusion qu'ils maintenaient comme devant [1].

A cette époque, Mélanchthon considérait un rapprochement avec les Zwingliens comme la plus grande des calamités ; il en devait naître, disait-il, une confusion générale et un pêle-mêle de dogmes et de religions [2] ; de son avis, son parti était encore plus près de l'ancienne Eglise, si les catholiques pouvaient seulement se décider à adopter ou du moins à tolérer la foi spéciale et l'application de la justice de Jésus-Christ par la foi. Les Zwingliens, à ce qu'il lui semblait, n'était pas non plus d'accord là-dessus avec ceux de Wittenberg. Dans aucun temps, toutefois, il semble avoir été plus pénétré de l'importance de la doctrine protestante sur la justification, qu'à l'époque où l'Apologie vit le jour. Un plan d'études théologiques, qu'il conçut en 1530, est fondé tout entier sur cette doctrine, comme étant le centre et la somme de la religion chrétienne. C'est pourquoi il prend pour base, dans ce plan, l'épître aux Romains, et, dans cete épître, les passages qui ont trait à la justification et à l'antagonisme de l'Evangile et de la loi ; ensuite, on étudierait l'épître aux Galates avec le Commentaire de Luther, et l'épître aux Colossiens avec les explications de Mélanch-

[1] *Wigand, hist. de Aug. Conf.* (Voyez Histoire de la Conf. d'Augsb. Appendix, 140). — Œuvres de Luther, éd. Walch. XVI, 1730.

[2] Corp. Ref. II, 382.

thon ; après cela seulement on lirait un évangile, celui de saint Matthieu ou de saint Luc, mais en ayant bien soin de tout accommoder à ces dogmes capitaux ou lieux communs [1]. En accommodant et en classant ainsi les divers passages, on diviserait la Bible en deux grands éléments généraux, la loi et l'Evangile, et on serait toujours en état de se rassurer et de se garder contre les récriminations et les exigences de la partie morale, impérative, parénétique, au moyen des motifs de tranquillité et de sécurité puisés dans l'Evangile. En outre, ce procédé donnerait aisément le sens de chaque passage particulier, et faciliterait considérablement l'exégèse [2]. — Quand son Apologie parut, c'étaient surtout les chapitres de la Justification et de la Pénitence qui le satisfaisaient ; mais à peine fut-elle publiée, que déjà (le 14 juin) plusieurs points de sa réponse aux objections de ses adversaires lui déplaisaient [3].

Quelques mois plus tard, en janvier 1532, ce fut dans son Commentaire allemand de l'Epître aux Romains qu'il prétendit exposer la doctrine de la justification avec une clarté qui ne laisserait rien à désirer, et autrement que dans l'Apologie. Déjà il avait également mis Brenz en demeure de renoncer complètement à la doctrine de saint Augustin, et de ne voir dans la justification, comme Luther et lui-même, qu'une simple imputation, une présomption de justice, et non une justification intérieure et réelle. Mais, dans l'intervalle jusqu'en janvier 1533, il avait encore une fois refondu dans l'Apologie allemande l'article du péché originel et de la justification, qu'alors seulement il crut avoir présenté d'une manière bien claire et bien consolante pour les consciences. Il déclara que Servède était un fanatique, parce que, touchant la justification, il n'enseignait autre chose que la qua-

[1] Atque hic videndum, quomodo accommodanda sint omnia et in locos illos communes includenda. *Et de même pour l'Ancien Testament.* Et in iis diligenter videndum est, quomodo et hæc quadrent ad locos illos communes, qui summam doctrinæ Christianæ continent. (Corp. Ref. II, 457.)

[2] Et qui sciet omnia ad locos communes referre, huic nihil opus est quærere multos sensus. Hoc potius agat, ut certam quandam sententiam constituat, quæ certo conscientiam docere possit de voluntate Dei. (L. c. p. 458.)

[3] Corp. Ref. II, 498 (*à Bucer*) ; II, 506 (*à Myconius*).

lité de saint Augustin (c'est-à-dire la justification par une justice inhérente, et non par imputation)[1].

La conférence de Leipzig, qui fut tenue par les soins de l'électeur de Mayence et du duc Georges de Saxe, les 29 et 30 avril 1534, n'aboutit à rien. Toutes les tentatives de rapprochement échouèrent à cause de la différente signification que l'on attachait des deux parts à des expressions identiques. Ainsi, par exemple, il sembla d'abord se présenter un point de ralliement dans l'exaltation de la grâce divine et dans la déclaration que c'est elle qui commence, continue et achève l'œuvre de la justification de l'homme. Mais bientôt on eut lieu de remarquer que Luther et Mélanchthon attachaient au mot *grâce* un tout autre sens que les théologiens catholiques, qui, comme de raison, suivirent en cette occasion, comme toujours, la doctrine que l'Église enseignait du temps de saint Augustin et avant lui. Luther avait déjà dit que les sophistes avaient rêvé que la *grâce* était une chose infuse dans notre cœur [2]. Mélanchthon, marchant sur ces traces, s'était déjà élevé dans ses Hypotyposes contre l'horrible abus que les scolastiques avaient fait du saint mot de grâce, en désignant par là une qualité inhérente aux âmes des chrétiens [3]. Lors des Colloques d'Augsbourg, Mélanchthon avait accordé à Eck que l'homme est justifié par la grâce et la foi ; mais ensuite il s'était moqué de ce « niais » qui ne comprenait pas le mot grâce[4]. Ce fut encore ce qui arriva à Leipzig : Mélanchthon, dès qu'il s'agissait de la grâce, ne voulait entendre par ce mot que le pardon des péchés ; mais le théologien catholique Vehe « était englué dans son idée, de ne » vouloir point entendre par la grâce et la justice le bon

[1] Corp. Ref. II, 568 (*à Corvin*); II, 502 (*à Brenz*) ; II, 625 (*à Spalatin*) ; II, 660 (*à Brenz*).

[2] Ed. Walch. v, 776.

[3] Hic vero merito quis expostulet cum scholasticis, qui sacrosancto vocabulo gratiæ tam fœde abusi sunt, cum pro qualitate, quæ sit in animis sanctorum, usurpant. (Loci comm. ed. Augusti. p. 85.)

[4] Voluit tamen (Eccius), nos ita scribere : Quod justificemur per gratiam et fidem ; non repugnavi, sed ille stultus non intelligit vocabulum gratiæ (Corp. Ref. II, 300) ; *c'est-à-dire qu'Eck entendait une grâce infuse et intérieurement régénératrice de l'homme, au lieu que Mélanchthon entendait la rémission des péchés.*

» vouloir de Dieu, mais notre régénération au-dedans de » nous[1]. »

Dans les dissertations que Mélanchthon écrivit en conséquence des ouvertures faites du côté de la France en 1534, et où il voulait présenter les questions litigieuses sous la forme la plus conciliante et la plus modérée[2], il disait que le rapprochement ne serait pas difficile à opérer, si l'on voulait seulement déclarer que la seule chose qui sauve, c'est de s'approprier la miséricorde divine à cause de Jésus-Christ, ce qui a lieu par la foi, c'est-à-dire par la confiance. Cette formule dut paraître aux deux partis soit inexacte, soit vague et insuffisante[3].

En 1535 parut aussi son Manuel de théologie, les *Loci*, remanié et mitigé, à ce qu'il croyait, sur plusieurs points. Pendant quelque temps il s'imagina en effet avoir si bien coordonné et exposé dans cet écrit les principaux points de la doctrine de la justification, que son œuvre devait faire aussi bien la joie et la consolation des Luthériens que la désolation de ses adversaires. Il se félicita, dans une lettre, d'avoir si rudement attaqué les théologiens catholiques. Mais les tristes expériences qui lui arrivèrent de tous côtés touchant la manière dont la multitude concevait le système protestant, touchant l'enseignement des prédicateurs et l'état des nouvelles communautés, le ramenaient toujours au dogme lui-même, qui devait pourtant recéler quelque vice, et troublaient sa joie et sa confiance dans les assertions de ceux qui se disaient efficacement consolés et rassurés par sa doctrine. Déjà, dans l'*Epitome renovatæ Ecclesiæ doctrinæ*, qu'il dédia en 1524 au landgrave de Hesse, il exprimait son chagrin à propos de la grande multitude de ceux qui prenaient parti pour Luther uniquement par lassitude des anciennes mœurs et coutumes et pour être libres; de ceux qui espéraient, à l'aide de la nouvelle doctrine, mieux attirer le peuple et rendre leur position plus lucrative; de la foule de ceux qui se tiennent pour modèles de piété dès qu'ils ont vigoureusement déblatéré contre

[1] Corp. Ref. II, 723 (*à Camerarius*).

[2] Misi in Galliam, rogatus a fratre episcopi Parisiensis de præcipuis controversiis, — quandam ἐπιείκειαν, — *dit-il* (Corp. Ref. II, 785 : *à Camerarius*).

[3] Corp. Ref. II, 750.

les prêtres et mangé de la viande un jour d'abstinence; enfin de ces pseudo-luthériens qui, pour plaire au vulgaire, fomentent partout des rébellions[1]. Mais la grande inspection qu'il fit dans les années 1528 et 1529, en lui révélant le véritable état de l'église de Saxe dans sa nouvelle organisation, lui ouvrit les yeux sur les causes de la popularité qu'avait rencontrée la doctrine de Wittenberg, et il dut faire devant l'Allemagne entière l'humiliant aveu que *presque tous les pasteurs* enseignaient mal et d'une manière fausse la doctrine principale, celle qui avait le plus concilié au nouvel ordre de choses les prédilections de la multitude, et gagné à la cause de Luther des millions de gens[2].

Mélanchthon imagina qu'il pourrait corriger les effets pernicieux du dogme en classant dans la pénitence ce qu'il fallait écarter de la justification : Là, disait-il, les luthériens aiment qu'on demande et qu'on loue les bonnes œuvres[3]. Mais, dès 1527, Aquila lui avait reproché d'être redevenu papiste, puisqu'il avait approuvé l'ancienne doctrine catholique de la pénitence et de ses trois éléments, et offensé par cette concession la doctrine protestante de la justification[4]; et quand il rédigea l'*Apologie*, la logique même du système le força de ramener de nouveau la pénitence à la simple frayeur que cause la conscience du péché et à la confiance spéciale dans la rémission qui en est la suite. Néanmoins il se pénétrait de plus en plus de l'idée que sa tâche était de

[1] Multos ex plebe videmus Luthero favere, tanquam libertatis auctori, pertæsos morum veterum. Professores quosdam ambitio aut spes quæstus invitat ad docendum novæ doctrinæ genus, quo se ad vulgus venditent, paucos incitat ad doctrinam operum tuendam hypocrisis. — Non parum multi sunt, qui existimant, nihil docere Lutherum, nisi humanarum traditionum contemptum. Atque hi se valde pios esse putant, ubi in sacerdotes fortiter debacchati sunt, aut contra morem carnes ederunt. — Et quidam pseudolutherani profanis et seditiosis clamoribus, dum gratificantur multitudini, alioqui cupidæ novarum rerum, passim seditiones excitant. (Epitome renov. Eccles. doctr. A. A. 5. A. 7.)

[2] « Presque tous omettent une partie essentielle de la doctrine chrétienne et » sans laquelle personne ne peut comprendre ce que c'est que la foi. » — « Quand on prêche la rémission des péchés sans la pénitence, il suit de là que » les gens s'imaginent avoir déjà obtenu le pardon de leurs péchés, ce qui les » plonge dans la sécurité et leur ôte toute crainte. Et voilà une erreur et un » péché plus grands que toutes les erreurs qui furent avant ce temps. » (Ed. Walch. I, 1912 et ss.)

[3] Corp. Ref. III, 384 (*à Dietrich*). — [4] L. c. IV, 959 (*à Aquila*).

mitiger les paradoxes grossiers et choquants des autres, de dégager la doctrine chrétienne des ténèbres et des nuages dont d'autres cherchaient à l'envelopper par leurs disputes, bien qu'il sût très-bien, disait-il, que cette tendance l'exposait à de grands dangers, et que c'était s'engager dans une lutte contre la tyrannie des sophistes illettrés et gonflés de vanité; mais il craignait davantage, ajoutait-il, les imperfections et les vices de son propre parti que les projets de ses adversaires [1]. Les points de doctrine auxquels il voulait particulièrement ôter leur dangereuse acerbité, et qu'il désirait exposer sous une forme moins compromettante pour le sentiment religieux et moral, étaient la prédestination, la coopération de la volonté dans la conversion, la nécessité de l'obéissance ou des bonnes œuvres et le péché mortel [2].

A partir de l'an 1534, il fit entendre des plaintes plus fréquentes sur la dureté de certaines formes dogmatiques et la raideur de certaines doctrines; sur l'ochlocratie théologique et la tyrannie d'une multitude ignare, ennemie de toute modération; sur les attaques qu'il lui fallait essuyer pour avoir tenté de mitiger la rigidité de ces dogmes; sur l'inopportunité du temps où il fallait travailler au développement de la nouvelle doctrine au milieu de scandales sans nombre, de la licence effrénée du peuple et de la pétulance d'esprits indomptables. Des doutes et des scrupules s'élevaient dans son âme à l'aspect de ce gouffre qui séparait l'ancienne Église d'avec la nouvelle Confession, et qui allait s'élargissant de jour en jour. On devrait, disait-il en 1536, s'entendre au moins, dans une grande conférence de savants protestants, sur les articles où il serait absolument impossible de rien céder, et pour l'amour desquels il faudrait se décider à rompre les liens religieux entre les nations et à faire naître une scission éternelle. Ce qui le préoccupait également beaucoup, c'était de voir quelles variations régnaient dans la doctrine, et com-

[1] L. c. III, 172, 339, 237.

[2] Scis me quædam minus horride dicere, de prædestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiæ nostræ, de peccato mortali. De his omnibus scio, re ipsa Lutherum sentire eadem, sed inerudití quædam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant. (Corp. Ref. III, 383 *à Districh*).

ment, même parmi les lettrés, il était peu de gens qui comprissent dans son véritable sens la doctrine de Wittenberg [1].

Cela, du reste, venait précisément de ces tentatives syncrétistes de Mélanchthon qui embarrassèrent et compliquèrent de plus en plus l'ensemble de la doctrine, de telle sorte que la plupart des gens ne savaient plus comment s'orienter dans ce labyrinthe, où l'on voulait faire rentrer tout doucement par une petite porte de derrière ce qu'on avait solennellement mis dehors par la grande porte. Mélanchthon lui-même finit par trouver que généralement on considérait trop la doctrine de la justification comme une chose facile à entendre : dès 1533, il écrivait à Aquila que cette doctrine de la justification est beaucoup plus difficile à comprendre qu'il ne semble au premier abord, quoique tant de prédicateurs la prétendissent tout-à-fait facile et claire [2]. Mais il se plaignait aussi de la haine et des attaques furibondes auxquelles il était en butte, et des sycophantes qui se levaient chaque jour contre lui depuis qu'il avait entrepris de développer logiquement le dogme et d'en tempérer l'excessive rigidité [3].

Il venait d'être accusé, à Wittenberg même, d'avoir faussé l'article capital de l'Eglise. Son adversaire, en cette occasion, fut Cordatus, Autrichien de naissance, et l'un des plus dévoués partisans de Luther, qui disait : S'il me fallait aller dans le feu, le docteur Pommer m'accompagnerait jusqu'aux flammes; mais Cordatus y entrerait avec moi [4]. » Depuis quelque temps, Mélanchthon cherchait les moyens de donner à la nouvelle doctrine de la justification une tournure moins pernicieuse par ses effets pratiques; il voyait que, s'il fallait, comme il l'avait naguère écrit à Brenz, perdre entièrement de vue l'accomplissement de la loi opéré en nous par la grâce, et se tenir néanmoins pour infaillible-

[1] Corp. Ref. II, 917, 977, 918, 967; III, 65 (*à Dietrich*). — [2] L. c. IV, 1015.

[3] Ego non dissimulo, me conatum esse, ut quædam mitigarem, et judico opus fuisse. Nec ignoro, quantum ea res mihi pepererit odiorum, quæ tamen mea moderatione tego. Sed in tanta rabie multorum quid tandem faciam? Corp. Ref. III, 391 (*à Brenz*). — Dans la lettre suivante, à Dietrich, il disait qu'il devait s'attendre à trouver à Wittenberg les latomies de Philoxène, c'est-à-dire, la persécution et la captivité, parce qu'il ne voulait parler ni écrire selon les idées de ceux qui y régnaient en maîtres.

[4] Muller; Histoire de la Réforme dans la Marche de Brandebourg, pag. 242.

ment justifié et assuré du salut, il ne serait plus possible de démontrer la nécessité des bonnes œuvres; il se mettait l'esprit à la torture pour prouver cette nécessité, et ne put, après bien des tentatives inutiles, trouver d'autre moyen que de prétendre que les bonnes œuvres sont à la justification et au salut de l'homme comme une *causa sine qua non* [1]. Il ne voyait pas que c'était jeter la confusion dans le système tout entier, présupposer une idée différente à l'endroit de la foi justifiante, et attribuer aux bonnes œuvres une valeur devant Dieu. Toutefois, fidèle à ses habitudes de timidité et de prudence, il avait commencé par faire produire sa nouvelle découverte dogmatique par un autre, chargeant Cruciger de la rendre publique dans ses leçons. Celui-ci, mis en demeure de s'expliquer, rejeta tout, comme de raison, sur Mélanchthon [2], qui devint aussitôt le point de mire d'une foule d'attaques, comme étant l'auteur d'une doctrine anti-luthérienne, et capable d'ôter à l'Evangile ce qu'il a de plus consolant. Amsdorf, Stigel, Cordatus lui demandèrent compte de son innovation. Amsdorf

[1] Nous citerons ici, à l'appui de ce que nous avons dit, l'extrait suivant d'une lettre de Stiefel à Gaspard Mellissander, de la même année que la querelle de Mélanchthon avec Cordatus. « Lorsqu'en 1536 Mélanchthon alla trouver à Bâle Erasme de Rotterdam (pendant son voyage à Tübingen et en Palatinat), Stiefel et le docteur Milichius se mirent à parler de la doctrine de la foi, comme quoi nous ne devons être justifiés et sanctifiés devant Dieu que *sola fide*, ainsi que l'enseigne également Philippe. Alors le docteur Milichius s'est élevé avec force contre ce *sola*, disant que ce mot scandalisait fort les papistes, que d'ailleurs il ne se trouvait pas non plus dans l'Écriture, et que Philippe, pour cette raison, se proposait de ne plus se servir désormais du *sola*. — *Item* : maître Stiefel a été à dîner chez le docteur Martin L., où il y avait aussi Philippe. Avant le repas Stiefel avait à la main une lettre de Luther, écrite à Philippe, à Augsbourg, en l'an 30, et il se disposait à la copier. Ce que Philippe voyant, il la lui ôte des mains, la regarde, et la lui rejette tout en colère. Alors Stiefel dit : « N'est-ce pas vrai, messire Philippe! » — « Vous êtes maintenant d'un autre avis qu'alors, réplique celui-ci avec impatience; moi je suis aujourd'hui du même sentiment qu'en ce temps-là. » (*Cod. germ.* 1318, *f.* 264.) — Ce Jacques Milich, dont il est question ici, prit, en cette même année 1536, le grade de docteur en médecine à l'université de Wittenberg, et y enseigna jusqu'à sa mort, arrivée 23 ans plus tard, en 1559.

[2] Cruciger se défendit aussi dans une lettre à Cordatus (Corp. Ref. III, 160), mais ne voulait convenir que d'avoir indiqué la *contrition* comme une *causa sine qua non* de la justification, la contrition ne pouvant d'ailleurs, suivant la Confession d'Augsbourg et l'Apologie, être regardée comme une bonne œuvre, puisqu'elle n'est qu'un état passif de frayeur et de crainte.

écrivit à Luther que le bruit courait qu'à Wittenberg même on enseignait des doctrines contradictoires ; que Mélanchthon soutenait la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, tandis que Luther niait à l'homme toute faculté d'y coopérer ; que ces choses jetaient la confusion dans l'esprit du peuple, et redonnaient du courage aux adversaires de la doctrine. Cordatus, surtout, était furieux contre Mélanchthon, parce que ce dernier, pendant deux ans, ne lui avait jamais parlé qu'en riant sur une question aussi grave, et, qu'en outre, il avait souvent affirmé que parmi les luthériens il n'en était pas deux qui fussent d'accord sur leur doctrine. En général, il se plaignait de ce qu'à Wittenberg, parmi les philologues, il s'en trouvait un bon nombre qui se moquaient de la théologie, et préféraient lire et écouter Erasme le mort, que Luther le vivant.

Tout le pays voisin et la cour même de l'Electeur s'émurent de cette querelle. Après un temps de trève amené par la Convention de Smalkalde, Cordatus en appela, le 17 avril 1537, au collége théologique de Wittenberg tout entier. Il écrivit au chancelier Brück, qu'il ne pouvait voir d'un œil tranquille tant de gens à Wittenberg faire opposition à la chère doctrine de Luther, cet homme pieux, seul docteur en ces matières. Le chancelier se renseigna donc secrètement auprès de Luther et de Bugenhagen sur le compte de Mélanchthon qui, d'ailleurs, était déjà suspect à la cour. Il courait un bruit général, disait-il, et l'Electeur en avait eu avis de divers côtés, que Mélanchthon, et après lui Cruciger, auxquels beaucoup de magisters et d'écoliers s'étaient attachés, différaient d'opinion avec Luther et Bugenhagen sur certains articles, « comme, par exemple, celui de la justification, selon lequel nous ne sommes justifiés devant Dieu que par la foi. Cruciger, il y a un an, aurait enseigné publiquement, à l'instigation de maître Philippe, qu'il y faut aussi les œuvres, attendu que *sunt causa sine qua non* [1]. » A ce propos, on mit aussi sur le tapis les changements arbitraires que Mélanchthon avait faits à la Confession d'Augsbourg, et le reproche d'inconstance dans la doctrine que

[1] Corp. Ref. III, 352-365.

cela avait attiré aux princes protestants. Luther traita donc la question dans une thèse publique, rejeta la nécessité des bonnes œuvres, et soutint de plus, au grand dépit de Mélanchthon, que de même qu'il n'y a nécessité, de même il n'y a, non plus, obligation d'obéir à la loi divine, la loi ayant été tellement infirmée par l'Évangile qu'elle ne peut ni justifier, ni condamner, et qu'en général sa force obligatoire est abrogée [1]. Là-dessus la colère de Mélanchthon s'exhala dans des lettres aux dépens de Cordatus, qu'il y traitait d'homme inculte et brutal ; toujours, disait-il, il lui fallait se chamailler avec de pareils sycophantes ; que si cela continuait de la sorte, il quitterait Wittenberg pour s'aller cacher en quelque coin [2]. La mésintelligence entre lui et Luther s'était aigrie à tel point, en partie par la faute des femmes, qu'ils ne traitèrent même pas cette affaire verbalement, et ne cherchèrent point à s'aboucher [3].

Néanmoins, Mélanchthon resta fidèle à son idée sur la valeur des bonnes œuvres ; mais il n'osait la formuler. Il lui fallait, disait-il, choisir pour sujets de ses dissertations des matières de philosophie générale, afin de ne point retomber entre les mains d'un Cordatus et des critiques de son espèce. « Mais, ajoute-t-il, qu'est-ce qu'un régime où des hommes ignares et sots peuvent obtenir qu'on laisse sans éclaircissement les questions les plus utiles et les plus importantes ? » — Mais celui qu'il avait encore le plus à craindre, c'était Luther lui-même ; car ce dernier avait récemment écrit à Wittenberg qu'il apprenait qu'à cette Université se propageait par des intermédiaires érasmiens (voulant parler de Mélanchthon) une peste maligne. Mélanchthon, grâce aux dents de dragon semées par Cordatus, vit de toutes parts des ad-

[1] Lettre de Cruciger à Dietrich dans le Corp. Ref. III, 385.

[2] Corp. Ref. III, 356-372.

[3] Utcumque miratur ἡ διδάσκαλα (Lutheri uxor) Philippum, et recte et hoc nobiscum queritur, non posse effici, ut aliquando inter sese amice et tamen, ut res postulat, colloquantur de his controversiis. Quod si fieret, speraremus omnia recte fieri. Sed cum alia multa, tum maxime obstat ἡ γυναικοτυράννις. (*Cruciger à Dietrich*, Corp. Ref. III, 398.) — Cependant Mélanchthon parle d'un entretien du 21 juin 1537, qui eut lieu sur ce qu'il avait dit que c'était pourtant un triste spectacle que de voir les protestants s'entre-battre comme les frères nés du dragon de Cadmus (*Corp. Ref.* III, 383.)

versaires surgir de terre et se lever contre lui. Touchant les matières théologiques, disait-il en 1538, il aimerait à se retrancher dans son silence pythagoricien, voyant combien étaient incertains et passionnés les jugements de ceux-là mêmes qui voulaient passer pour les plus purs [1]. Peu de temps après que cela s'était passé, il eut à redouter une nouvelle tempête. Son ami Dietrich, dans un Commentaire de Luther sur les Psaumes, publié par lui, avait dit, en s'appuyant de l'autorité de Mélanchthon, que la connaissance et le regret du péché est la seconde cause de la rémission ou justification. « Nos sycophantes, lui écrivit Mélanchthon, t'accuseront aussitôt d'avoir, par complaisance pour moi, faussé les explications de Luther ; lui-même qu'il ait dit cela ou non, publiera des propositions violentes et acerbes, et condamnera sans autre façon cette doctrine des causes de la justification. Si, de ton temps déjà, l'esclavage était assez rude ici, Luther est devenu encore bien plus dur depuis [2]. » Le pauvre homme tremblait déjà du pressentiment des scènes qui lui étaient réservées, du visage irrité, des amplifications et des hyperboles tragiques qui allaient l'accueillir chez Luther.

Afin de bien apprécier les événements de l'année 1541, particulièrement importante pour l'histoire du dogme de la justification, il faut d'abord nous rappeler une tentative qui se fit alors dans l'Eglise catholique pour donner à ce dogme une forme qui le rapprochât en partie des idées des réformateurs. La doctrine protestante, qui veut que l'homme soit justifié par l'imputation extérieure des souffrances et de l'obéissance de Jésus-Christ, comme si elles étaient sa propre justice, et que cette justice imputée soit sa justice formelle devant Dieu, cette doctrine eut même l'approbation de quelques théologiens catholiques, d'ailleurs très-opposés au système protestant. C'étaient, en Allemagne, les deux théologiens Albert Pigghe (Pighius) et Gropper, du cercle du Bas-Rhin,

[1] Corp. Ref. III, 195 (*à Dietrich*), 392, 397, 586. — [2] Corp. Ref. III, 594.

qui défendaient cette doctrine. Le premier se donna beaucoup de peine pour la répandre, bien qu'il avouât que jusqu'alors elle n'avait point été connue des théologiens scolastiques, et que ceux qui étaient sortis de leurs écoles la condamneraient probablement [1]. Chez Pigghe, cette théorie se rattachait à l'idée qu'il s'était faite du péché originel, qui n'est autre chose, suivant lui, que le péché réel d'Adam, imputé à chaque enfant à sa naissance, sans que l'enfant lui-même ait la moindre tache de péché inhérent. Quand donc ce théologien, opposant imputation à imputation, voulait que ceux qui n'étaient coupables que d'un péché imputé ne fussent également justifiés que par une justice imputée, il y avait là, du moins, une certaine conséquence logique. Gropper, de douze ans plus jeune que Pigghe, avait fait ses études à Cologne, où Pigghe avait reçu le grade de docteur en théologie, en 1517, et professé pendant plusieurs années. Il s'était assimilé la doctrine de son maître sur l'imputation. Il la proposa d'abord dans l'Enchiridion, qui, comme Manuel populaire de religion, est joint au canon du Synode provincial de Cologne, de 1536. Ensuite, il l'exposa plus clairement et d'une manière encore plus précise dans l'Antididagma, publié en 1544, au nom du chapitre de Cologne, contre le projet de réforme dressé pour ce diocèse par Bucer et Mélanchthon. Il y soutient une double justice qui justifie l'homme ; la justice simplement imputée que l'homme acquiert par la foi (spéciale), justice véritable et cause déterminante de notre justification devant Dieu, puis la justice inhérente [2]. Or, sur plusieurs points, ceci se rapprochait beau-

[1] Dissimulare non possumus, hanc (de justificatione) vel primam doctrinæ christianæ partem obscuratam, quam illustratam magis scholasticis spinosis plerumque quæstionibus et definitionibus, secundum quas nonnulli magno supercilio primam in omnibus auctoritatem sibi arrogantes et de omnibus facile pronuntiantes, fortassis etiam nostram hanc damnarent sententiam, qua propriam, et quæ ex suis operibus esset, coram Deo justitiam derogamus omnibus Adæ filiis, et docuimus una Dei in Christo niti nos posse justitia, una illa justos esse coram Deo, destitutos propria, nisi hoc ipsum adstruxissemus aliquanto diligentius. — Controversiarum præcip. in Comitiis Ratisbon. tractatarum Explicatio. Colon. 1542. controvers. 2, de fide et justif.

[2] Justificamur a Deo justitia duplici, tanquam per causas formales et essentiales. Quarum una et prior est consummata Christi justitia, non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis (dum tamen fide

coup de la doctrine protestante de la justification; la fonction de la foi justifiante, comme dans cette doctrine, consistait à saisir, à s'approprier toute l'obéissance de Jésus-Christ, et l'on soutenait également que l'homme, sa justice inhérente étant constamment défectueuse et insuffisante, ne se peut appuyer devant Dieu que sur cette justice imputée, qui lui demeure toujours extérieure; mais qu'aussi la certitude personnelle et infaillible de son état de grâce lui est donnée en tout instant, dès qu'il a le sentiment de cette imputation.

Pflug, évêque de Naumbourg, ayant interrogé Gropper, en 1552, sur ses idées relativement à la doctrine de la justification, le théologien le renvoya, pour ce qui regardait sa doctrine d'autrefois, aux deux écrits cités, et surtout à l'Antididagma, où il avait distingué une double cause formelle de la justification, la justice imputée et la justice inhérente. Il lui raconta que les théologiens de Louvain, dans la contrefaçon de son ouvrage imprimé dans cette ville, avaient exprimé leur blâme par une glose marginale à l'endroit incriminé, et par une missive acerbe aux théologiens de Cologne. Il ajouta que, depuis la décision portée par le Concile de Trente sur cette question, il se soumettait sans restriction à cette décision. Mais, en même temps, il exprima l'idée que la doctrine du Synode n'était pas pourtant très-éloignée de son ancienne manière de voir, à lui Gropper, puisqu'il y est dit que l'homme justifié n'est pas seulement réputé juste, mais appelé juste avec vérité. Il ne semblait pas s'apercevoir que, selon la doctrine du Synode, la justice de

apprehenditur) ad justitiam imputatur. Hæc ipsa ita nobis imputata justitia Christi præcipua est et summa justificationis nostræ causa, cui principaliter inniti et fidere debeamus. Altera, qua formaliter justificamur, est justitia inhærens, quæ post remissionem peccatorum et simul cum illa per renovationem Spiritus sancti et diffusionem charitatis in corda nostra secundum mensuram fidei uniuscujusque nobis donatur, infunditur, et fit unicuique propria (Antididagma. Colon. 1544, f. 13). — *L'Antididagma est habituellement cité comme l'œuvre de plusieurs auteurs, à savoir, des chanoines de Cologne (par exemple par Bellarmin :* De justif. II, 1 : auctores Antididagmatis Coloniensis) ; *mais il n'est que l'œuvre de Gropper. L'Enchiridion a été souvent blâmé; Possevin dit déjà* (Appar. Sac. f. 890) : Certe in modo loquendi doctrinam Melanchthonis et Buceri valde redolet ; *et dans l'Index de Sotomayor tout l'article* De justificatione *est déclaré condamnable.*

Jésus-Christ opérée sur terre est à la vérité la cause méritoire, mais n'est nullement la cause formelle de notre justification, de sorte que Jésus-Christ est notre justice comme il est notre paix (Ephés. ch. II, ỷ. 14), parce qu'il a acquis la justice, de même que la paix, par son mérite devant Dieu. Du reste, Gropper regardait cette matière comme tellement difficile et compliquée, qu'elle excédait de beaucoup, disait-il, son intelligence [1].

Le cardinal Contarini, qui avait eu d'étroites relations avec Gropper à Ratisbonne, emprunta de celui-ci sa théorie de la double justice, et la développa dans sa dissertation sur la justification, qu'il rédigea à Ratisbonne, en mai 1541, évidemment sous l'influence de Gropper. Incontinent cet écrit lui attira, de la part des théologiens romains, le reproche d'incliner au protestantisme, et la mauvaise réputation que cela lui fit se répandit par toute l'Italie. — Le cardinal Poole, ami de Contarini, se laissa également gagner par l'écrit de ce dernier, conçu sous une forme attrayante, par l'espoir d'opérer un rapprochement avec les protestants en tombant d'accord sur le dogme principal, et enfin par cette raison spécieuse que, selon le système de Gropper, tout dans la justification et le salut de l'homme est imputé à Jésus-Christ, ce qui glorifiait son nom. Il exprima son approbation, tout en avouant que cette doctrine, en partie du moins, avait jusqu'alors été ignorée dans l'Eglise [2]. Le cardinal Giovanni Mo-

[1] Epp. ad. Jul. Plugium, ed. Chr. G. Müller, p. 114, 115.

[2] Epp. Poli, ed. Quirini, III, 25 et 28. Dans la dernière lettre, du 16 juillet 1541, il est dit : Cum ad reliqua dignitatis munera per te sanctissime præstita, hoc accessit, ut istam veritatis sententiam, quam quasi margaritam pretiosam partim absconditam, partim apertam, Ecclesia semper tenuit, ipse in multorum manus et quasi possessionem dares, de eo facere non possum, quin tibi maxime gratuler. — Le cardinal Quirini a bien tenté d'identifier avec la doctrine catholique l'idée de Contarini sur la manière dont s'accomplit l'acte de la justification; mais il n'a pas réussi, et Kiesling a eu raison sur ce point (Epistola de Contareno ad Quirinum. Ienæ, 1749). — Ce ne fut donc pas, comme Ranke le dit dans ses deux ouvrages historiques (l'Histoire des Papes et celle de la Réforme), une théologie particulière née en Italie; c'était sur le Bas-Rhin, par Pigghe et Gropper, qu'elle avait pris naissance; aux colloques de Ratisbonne, Contarini et Morone l'adoptèrent et la transplantèrent en Italie. Quant au cardinal Poole, un écrivain protestant lui reprocha plus tard de connaître parfaitement « la vérité évangélique de la justification, » mais d'en avoir empêché avec soin la propagation en Italie. Il s'explique là-dessus dans une lettre au

rone, qui, étant nonce en Allemagne, avait connu Gropper et assistait au Colloque de Ratisbonne, semble également y avoir été gagné en faveur de ce dogme. Il fit réimprimer à plusieurs reprises, dans son diocèse de Modène, son livre *del beneficio di Christo*, qui contenait la doctrine de l'imputation, et parmi les articles de l'accusation qui le fit emprisonner sous Paul VI, il s'en trouve un qui lui reproche d'avoir dit que les décisions du Concile de Trente touchant la justification devaient être soumises à une révision [1].

En revanche, tous ceux des théologiens catholiques de ce temps, qui étaient réellement versés dans leur science, repoussèrent une hypothèse qui péchait déjà par cette contradiction, qu'un seul et même objet, la justice de Jésus-Christ, devait être à la fois la cause extérieure active (la cause méritoire), et, en même temps, ce qui appartient à l'essence de la chose opérée, ou formellement cette chose elle-même, à savoir la justice de l'homme devant Dieu. Ils observèrent que, d'après cette théorie, l'homme n'aurait simplement qu'à se tenir pour aussi juste que Jésus-Christ lui-même, le jugement de Dieu faisant de toute la sainteté de Jésus-Christ la propre sainteté de l'homme ; qu'en outre, tous les fidèles seraient parfaitement égaux entre eux en fait de justice. Ils prétendaient que l'erreur d'où étaient partis les adhérents de cette doctrine gisait principalement dans l'idée que l'homme ne peut jamais, en dépit de toute coopération et de tout secours de la grâce, arriver à une justice réelle, qu'il puisse présenter et faire valoir devant le tribunal de Dieu ; et, qu'en conséquence, il a besoin d'une justice extérieure parfaite, que le juge lui impute comme sa propre justice ; ils soutenaient, au contraire, que la justice inhérente au fidèle, laquelle lui a été méritée par l'obéissance de Jésus-Christ avec la rémission des péchés, est une justice réellement valable devant Dieu, et que les fautes qui l'ac-

cardinal Otto, évêque d'Augsbourg (Epp. Poli. IV, 152), où il proteste qu'il se soumettait entièrement à la décision de l'Église, qui déjà avait eu lieu au concile de Trente, et que, pour la justification par les œuvres, il s'en tenait à l'Épître de l'apôtre saint Jacques.

[1] Voy. Schelhornii amœn. Litter. XII, 568.

compagnent lui sont pardonnées en vertu de l'imputation des mérites de Jésus-Christ [1].

Le *Colloque de Ratisbonne* est un des évènements les plus saillants de l'histoire d'Allemagne. Jamais aucune autre conférence religieuse ne fit naître tant d'espérances d'une part et tant d'appréhensions de l'autre; jamais les protestants et les catholiques ne se rapprochèrent, en apparence, autant qu'en cette occasion. Les véritables auteurs de cette tentative, ceux qui la provoquèrent et la dirigèrent, étaient deux hommes qui agissaient avec une entente parfaite des circonstances, une intelligence profonde de leur époque et une rare habileté : Philippe le Magnanime, landgrave de Hesse, et le théologien Bucer, ancien dominicain. Le reste n'étaient que les instruments, soit volontaires, soit involontaires, que ces deux hommes faisaient agir à leur gré.

Dans toute la période de la Réforme, depuis sa naissance jusqu'à son entier développement, il serait impossible peut-être de trouver un moment où la cause du protestantisme en Allemagne fût aussi prospère et celle du catholicisme aussi désespérée que dans les années 1539, 1540 et 1541. La ligue de Schmalkalden à l'apogée de sa puissance; la Misnie, le Brandebourg, les Marches depuis peu gagnés au parti protestant; le nombre des princes de ce parti s'augmentant chaque mois de quelque nouvel adhérent; la Saxe, assez forte pour montrer à l'Allemagne étonnée l'évêché de Naumbourg médiatisé, avec son nouvel évêque luthérien Amsdorf; l'électeur de Cologne sur le point de *protestantiser* son pays; les évêques catholiques découragés; nombre de catholiques hé-

[1] *Véga* (De justificatione, ed. Colon. p. 159) *fait le premier ressortir la nouveauté de cette doctrine, jusqu'alors entièrement inconnue* : De hoc nova quædam opinio, et quod quidem scire potuerim, nostris patribus ignota, cœpit his temporibus ab aliquibus defendi, asserens nos justificari per justitiam Christi velut per causam formalem et essentialem, et ab ea proprie et præcipue habere nos, quod simus justi coram Deo. — *Ruard Tapper fait également voir les contradictions qu'on remarque dans le système de Bucer (et Gropper) ; il rappelle aussi que Dominique Soto, théologien de Trente, a déjà dit que* l'Antididagma, ob suaviloquentiam adversariorum, *s'est écarté de la vérité. Mais c'est Stapleton qui juge le plus sévèrement les auteurs et les défenseurs de cette opinion :* In hoc erravit Albertus Pigghius aliique ante Concilium Tridentinum scriptores quidam catholici (magis vero hæretici, quia et longius progressi, et pertinacius in hac sententia versati sunt).

sitant, ne sachant ce qu'il convenait de céder, comme utile à la réforme générale de l'Église, et ce qu'il fallait retenir. Même si l'on n'en venait qu'à un simple vote des princes ou de leurs mandataires, la victoire semblait assurée aux protestants, qui, se sentant si forts par l'opinion publique, et pouvant se flatter que du côté des catholiques la résistance se fondait plutôt sur des intérêts que sur des sentiments, devaient attacher beaucoup plus de prix à une solution pacifique qu'à une brillante victoire remportée les armes à la main.

Le landgrave, à cette époque, était dominé par l'influence de Bucer, qui pensait qu'en séduisant les catholiques par la perspective d'une paix germanique et d'une réforme générale de l'Église, et par l'offre de concessions considérables à l'égard de l'organisation hiérarchique et du rite, il fallait les fixer par la doctrine de la justification, si généralement approuvée et si facilement accueillie. Gropper, le théologien de Cologne, prêtait les mains à cette manœuvre, comme Bucer le savait fort bien [1]. Sans doute Bucer avait fait comprendre au landgrave que pour le moment toute la question était de décider les catholiques à adopter le dogme protestant de la justification [2], et qu'une fois ce dogme admis, le reste des institutions et des doctrines catholiques succomberaient peu à peu.

Dès le 1er janvier 1540, Philippe, dans une lettre à l'archevêque de Lund, ministre de l'Empereur, avait fait des ouvertures où perçait la supposition qu'il ne serait pas difficile de gagner les évêques allemands, tels qu'ils étaient alors, en leur garantissant leur pouvoir temporel. La bigamie où il venait de s'engager, lui faisait particulièrement désirer un arrangement amiable et les relations pacifiques avec l'Empereur, qui en eussent été la conséquence; aussi, dans les instructions données à son chancelier, exprime-t-il le désir inquiet de voir ouvrir ce colloque dont le résultat importe tant à la nation allemande; et il ajoute : « Tant mieux, si les papistes, dans le cours de ce colloque, se montrent encore plus grossièrement. » Le colloque de Worms durait encore, qu'il chargea Bucer et Capiton de nouer avec Gropper (dont il connais-

[1] Voy. ci-dessus, tom. II, p. 46, 47. — [2] Voy. ci-dessus, tom. II, pag. 43.

sait sans doute les opinions) et le secrétaire impérial Gérard Veltwick une conférence secrète pour l'avancement de la réforme chrétienne[1]. Le fruit de cette conférence fut le document produit à Ratisbonne par l'Empereur, et sur les auteurs duquel (Bucer lui-même déclarait que plusieurs y avaient travaillé) il ne peut plus y avoir de doute[2]. Ce fut, dit-on, Veltwick qui conçut le plan du livre ; Gropper et Bucer le développèrent. Ainsi s'explique la persévérante antipathie du nonce Morone pour une négociation dont il pénétrait sans doute le but. Mais ce qui peut sembler plus surprenant, c'est que Mélanchthon aussi, qui pourtant ne manquait pas de pénétration, ait montré tant d'aversion pour cette œuvre, et que plus tard, en en rappelant le souvenir, il se soit exprimé avec tant de colère sur le compte des « architectes de ce labyrinthe de Ratisbonne[3]. » Dans une lettre du 9 mars 1541, il parle avec chagrin des débats qui se préparent, où il aura à se défendre contre les machinations astucieuses et les sophismes que trameront Philippe et ses théologiens, et il ajoute qu'en cas de besoin il est résolu d'accuser ouvertement lui-même la perfidie « des protestants[4]. » Son père, disait-il, avait été, selon le bruit public, empoisonné par le vieux landgrave de Hesse, et lui-même, le fils le perdait maintenant par sa nouvelle doctrine sophistique. Il était plus irrité encore contre Bucer, qui se donnait beaucoup de mouvement pour faire adopter le livre en question[5] ; il se rappelait la résolution prise l'année pré-

[1] Buchholz ; Histoire de Ferdinand I, IV, 360.

[2] Eck dit (*Apologia*, *Parisiis*, 1543, *f.* 88) : *Recte Bucer fatetur plures fuisse, qui scripserunt librum, quoniam ipse quoque unus est ex iis qui calamum veneno tinxit in hoc libro.* Dans un rapport secret de Mélanchthon à l'électeur de Saxe, on voit cette remarque, biffée il est vrai, mais non moins digne de foi pour cela, que lui-même avait vu chez Bucer quelques papiers qui furent plus tard insérés dans le livre. Gropper se trahit, d'après la remarque d'Eck, en consentant avec tant de facilité à changer plusieurs passages, ce qu'il n'eût point fait pour un livre présenté par l'empereur et qui lui aurait été étranger.

[3] *A Guy Dietrich, le 4 nov.* 1541 : Mihi vero etiamnum ignescunt iræ et duris dolor ossibus ardet, recordanti perfidias eorum qui fuerunt architecti illius Labyrinthi Ratisbonensis. Nec ego uni succenseo commentario, cui tu irasceris ; Dædalorum scelere magis moveor (Corp. Ref. IV, 695). *Le mot* commentarius *semble désigner Gropper, et celui de* Dædali *le landgrave Philippe et Bucer.*

[4] Corp. Ref. IV, 116. — Il impute alors au landgrave, qu'il estimait naguère si fort, *quamdam ingenii pravitatem Alcibiadeam.*

[5] Corp. Ref. IV, 409, 410, 435.

cédente à Schmalkalden, de ne pas s'écarter d'une ligne, lors des colloques qui se préparaient, de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie; il se rappelait l'instruction donnée à l'ambassadeur saxon envoyé à Worms, de ne pas permettre qu'on s'éloignât d'un iota ni du sens ni même de la lettre de la Confession d'Augsbourg; et voilà qu'on présentait un écrit qui, si protestant qu'il fût en partie quant à la doctrine de la justification, contenait cependant, touchant l'Église et les sacrements, les principes catholiques, et, de l'avis de Mélanchthon, avait été fabriqué par Gropper pour en imposer aux protestants et les ramener en Égypte [1].

Les conférences touchant le péché mortel et la justification ayant commencé d'abord à Worms, en décembre 1540, Eck rédigea une formule qui fut repoussée non-seulement par les protestants déclarés, mais aussi par les envoyés du Palatinat, de Brandebourg et de Clèves, dont les princes gardaient encore l'attitude de membres de l'Église catholique. Gropper essaya d'une conciliation, en prétendant que jusqu'alors on s'était seulement mal compris en ce qui concerne cette doctrine et qu'on n'avait discuté que sur des mots; mais Mélanchthon n'eut pas de peine à le réfuter. Dès ce moment, les protestants, qui connaissaient bien la manière de voir de Gropper, se flattèrent que ceux de Cologne allaient approuver leur doctrine et rejeter la formule d'Eck. La dispute, que soutenaient surtout l'écossais Alésius et Eck avec ses collègues, traîna en longueur; tandis que Granvella, ministre de l'Empereur, était d'avis qu'il ne fallait pas une longue discussion, et que la question pourrait être vidée *stante pede*, comme les Juifs mangeaient l'agneau pascal [2]. Mais quand le colloque eut été réellement ouvert, Eck et Mélanchthon discutèrent trois jours durant sur cette seule proposition protestante, que même les premiers mouvements tout-à-fait involontaires de la concupiscence dans l'homme sont des péchés réels et défendus par la loi de Dieu, et que, par conséquent, l'homme est incapable d'accomplir la loi de Dieu, ni dans son ensemble, ni dans ses détails. Là-dessus, Granvella rompit la conférence et la transféra à Ratisbonne.

[1] L. c. III, 973. — De Wette, V, 14. — [2] Corp. Ref. III, 1229-32-42.

Du côté des protestants, on veillait avec une telle sollicitude à ce que rien ne fût cédé sur le dogme principal de l'efficacité de la foi seule, que l'électeur de Saxe, dès 1540, recommandait à son envoyé de ne point souffrir surtout que l'on considérât les conférences comme une continuation de celles qui avaient eu lieu dix ans auparavant, attendu qu'à cette époque Mélanchthon, Brenz et autres avaient consenti à supprimer le mot *sola* dans l'article de la justification; mais que Luther avait déclaré depuis que personne, de son consentement, n'ôterait le mot *sola* de cet article[1].

Dans les dernières conférences de Ratisbonne, où Mélanchthon, secondé par Bucer et Pistorius, avait pour adversaires les trois théologiens catholiques Gropper, Pflug et Eck, il n'eut guère de peine, Gropper allant à mi-chemin au-devant de ses idées, Pflug, sans aucune consistance comme théologien, se rattachant à Gropper, et Eck se trouvant tantôt paralysé dans ses efforts par ses deux collègues, tantôt empêché par l'état de sa santé. Mélanchthon faisait valoir comme un argument principal que, si l'on faisait consister la justice de l'homme en autre chose que dans l'obéissance de Jésus-Christ à lui imputée, comme, par exemple, dans la charité ou dans la foi agissant dans la charité, il faudrait admettre aussi que les cérémonies de l'Ancien Testament, la circoncision et autres pratiques du même genre justifiaient pareillement, car l'obéissance en ces sortes de choses était aussi nécessaire à cette époque que l'obéissance morale des vertus ; que si saint Paul dit que la circoncision n'est pas une justice, les vertus qui suivent la foi ne doivent pas non plus être comptées dans la justice[2]. Avec cela, il se retranchait toujours dans son dilemme, juste à cause de Jésus-Christ, et par conséquent sans les vertus (c'est-à-dire la justice de l'homme devant Dieu n'est pas une justice inhérente) ; ou bien, juste à cause des vertus, et par conséquent sans Jésus-Christ. A cela les théologiens catholiques répondaient bien que, d'après la doctrine chrétienne, nul n'est justifié, si ce n'est par Jésus-Christ, pour la vertu de ses mérites et en se joignant à Jésus-Christ, comme les membres à la tête, et que, par con-

[1] L. c. 1053. — [2] L. c. IV, 243-44.

séquent, nul n'est justifié, même avec la justice inhérente, si ce n'est par Jésus Christ et à cause de Jésus-Christ ; mais Mélanchthon ne voulait pas entendre parler de cette explication. Sans cesse il revenait à son dilemme, d'après lequel Jésus-Christ serait exclus et sa gloire amoindrie, dès qu'on admet chez l'homme une justice intérieure réelle qui puisse compter devant Dieu. Mais ce qui lui parut toujours un argument décisif, c'est que la doctrine de l'imputation est la seule qui console et rassure, au lieu que celle de la justice intérieure ne fait que jeter l'homme dans l'inquiétude, dans le trouble, et même le réduire au désespoir.

Il se produisit successivement plusieurs formules : l'une, rédigée par Contarini, bien que d'accord avec la doctrine de Gropper, fut repoussée par les protestants [1] ; une autre, dressée par Mélanchthon, fut rejetée par les théologiens catholiques, et celle de ces derniers fut, à son tour, déclarée inadmissible par Mélanchthon et ses collègues [2]. Enfin, prenant pour base l'article de la justification contenu dans le projet impérial, c'est-à-dire la forme imaginée par Gropper et Bucer, on parvint à construire une nouvelle formule par laquelle chacun des deux partis se figurait avoir cédé quelque chose à ses adversaires. Cette formule bâtarde, comme cela devait être, portait l'empreinte de son origine ambiguë, et ni l'un ni l'autre parti ne s'en montrèrent satisfaits, bien qu'elle fût incontestablement plus favorable au système protestant qu'au système catholique. D'abord, il est vrai, on y disait que l'homme est justifié par une foi vivante et efficace, et que par cette foi il est agréable à Dieu à cause de Jésus-Christ. Voilà qui était parfaitement conforme à la doctrine de l'Église sur la foi formée par la charité, que Luther avait combattue avec tant de violence ; mais cette concession fut aussitôt paralysée et annulée par la proposition protestante qui la suit immédiatement. Celle-ci, en effet, disait : que dans cette foi est comprise en même temps pour chacun la certitude d'avoir déjà reçu

[1] Mélanchthon la qualifie même d'*insulsissima* (Lettre à Luther ; *Corp. Ref.* IV, 303.

[2] Cruciger à Bugenhagen. *Corp. Ref.* IV, 304.

le pardon de ses péchés et d'être réconcilié avec Dieu ; qu'en outre, il y a une double justice de laquelle l'homme est participant dans la justification, à savoir, la justice de Jésus-Christ qui lui est imputée, et la justice inhérente de la charité ; que cependant on n'est justifié par la foi qu'autant qu'on s'applique cette justice imputée ; que, pour cette raison, l'âme ne se confie qu'en cette seule justice, et celui qui a le véritable repentir est constamment persuadé qu'il est agréable à Dieu. La foi spéciale, la certitude immédiate de l'état de grâce, la justice par imputation, trois des principaux dogmes protestants, se trouvaient donc introduits ensemble dans cette formule, amalgamés, il est vrai, par une alliance bizarre, avec quelques idées empruntées à la doctrine de l'Église, et remis en question par ces additions. Ainsi cette *fides certissima*, en vertu de laquelle chacun devait se tenir soi-même pour justifié et agréable à Dieu, parut cependant fort restreinte par cette addition, que ceux-là seulement devaient en jouir qui seraient véritablement repentants. De la sorte, cette certitude était de nouveau soumise à cette autre certitude que l'homme conçoit touchant la vérité et la solidité de son repentir ; aussi avait-on ajouté que la fragilité de cette vie ne permet pas une certitude entière. En général, on avait fait passer dans cette formule plus d'une de ces phrases captieuses et de ces tournures amphibologiques dont Mélanchthon et Bucer aimaient tant à se servir en cette matière.

Mélanchthon, dont cet article empruntait plus particulièrement le style, en fut néanmoins mécontent. Il le peignit, de même que Cruciger, comme un ravaudage trompeur où miroitaient les couleurs des deux partis, mais où la plupart des choses étaient exprimées d'une manière obscure et ambiguë[1]. En même temps, les théologiens protestants déclarèrent qu'ils ne pouvaient accepter cet article qu'autant qu'on l'enten-

[1] Secutus est locus de reconciliatione hominis seu justificatione, de quo farrago illa neutri parti satisfaciebat, et quia novas quasdam sententias continebat, et quod pleraque erant obscura, impropria et flexiloqua, ut alias videretur recte dicere, fide propter Christum justi sumus, alias contra, propter donatas virtutes justi sumus, ut Thomas seu Plato loquitur. — Historia conventus Ratisbonensis, autographon Melanchthonis (Corp. Ref. IV, 330, 332).

drait dans le sens de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie; car, écrivait Cruciger à Bugenhagen, il y était resté des termes dont les adversaires de la doctrine protestante pourraient se servir plus tard dans un sens hostile; d'ailleurs, disait-il, les théologiens évangéliques n'avaient eu en vue que de patienter, dans l'espoir que le parti contraire adopterait leur doctrine dans les autres articles, et qu'alors on compléterait ou corrigerait ce que celui-ci présentait de défectueux [1]. Luther et l'Electeur de Saxe consentaient encore bien moins à approuver cette Formule, quoique le chancelier Burkard, dans une lettre à Brück, eût exprimé son étonnement de ce que les catholiques eussent cédé cette fois des choses dont ils n'avaient jamais voulu se départir jusque là. Luther ne voyait dans les débats de la Diète que l'activité de Satan, qui « s'y est montré si venimeux et si méchant, que » jamais, depuis le commencement de notre Evangile, il n'a » été dirigé contre nous de livre plus pernicieux (que l'écrit de Ratisbonne) [2]. » Quant à cette expression de « justification par la foi vivante et efficace, » il la qualifiait de « misérable *notule* rapiécée. » Les adversaires, disait-il, ne veulent que retenir et insinuer clandestinement par la Formule leur superstition, comme quoi la foi justifierait par la charité, et on ne peut se fier aux théologiens catholiques et accepter l'article, que s'ils rétractent publiquement et expressément toute la doctrine qu'ils ont enseignée jusqu'à ce jour. Mélanchthon, de son côté, répondit alors à Luther que le terme de « foi efficace » lui avait déplu dans cet assemblage; quant à l'électeur de Saxe, l'improbation de Luther et la remarque qu'on se servait dans la Formule de termes dont les réformateurs n'avaient pas coutume de faire usage, furent des motifs suffisants pour le déterminer à refuser son assentiment.

[1] Corp Ref. IV, 268, 299, 304.

[2] Corp. Ref. IV, 257. — De Wette, V, 388. — La mauvaise humeur de Luther tomba particulièrement sur Bucer qu'il taxa, pour avoir approuvé l'écrit, d'hypocrite confondu actuellement par Dieu (De Wette, V, 383). Plus tard, à l'occasion de la discussion à laquelle donna lieu la bigamie du landgrave, il dit : *Bucerus per sese satis fetet ex actis Ratisbonensibus* (L. c. 426). — Une autre fois il dit à ses amis : In illo concilio, quo papatum perdere volebant, promovebant papatum. Bucerus magnum scandalum permovit suis scriptis in Italia et Gallia (Cod. latin. 937, f. 84).

D'un autre côté, les princes catholiques eurent des motifs encore plus puissants d'être peu satisfaits, tant de l'écrit présenté, que de la forme qu'on avait donnée à l'article de la justification. Ils représentèrent à l'Empereur que le livre renfermait des erreurs inadmissibles, des doctrines qu'il était impossible d'adopter, des expressions inexactes, en usage chez les protestants, mais nullement dans l'Eglise ; que l'auteur avait écrit d'une manière tellement embarrassée et confuse, qu'il était impossible de discerner s'il appartenait au parti catholique ou au parti protestant [1]. Il devint du reste inutile de continuer les débats sur ce point ; car le colloque se rompit sur les articles suivants, concernant l'Eglise et l'Eucharistie. Là, au rapport de Cruciger, Gropper se montra si enivré, si noyé, si ensorcelé, si aveuglé par la doctrine des Pères de l'Eglise, dont il opposait vaillamment les armes aux protestants [2], que ceux-ci s'estimèrent heureux de voir rompre la conférence, et abandonner, pour le moment du moins, les tentatives de conciliation, comme une chimère irréalisable.

Près de cinq années s'écoulèrent ensuite avant qu'un nouvel essai de ce genre fût entrepris, et ce fut encore à Ratisbonne qu'il eut lieu. A dire vrai, ces Conférences étaient, aux yeux des protestants, superflues et prises tout-à-fait à contre-sens ; car, suivant eux, la vérité ayant été mise au jour par Luther et exposée clairement devant tous dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie, il ne pouvait plus être question pour les membres de l'ancienne Église que de l'adopter purement et simplement. Les protestants n'auraient donc jamais prêté les mains à un nouveau colloque ; mais l'Empereur, qui leur rappelait leurs promesses si souvent et si solennellement données, les pressait de choisir de deux choses l'une : ou prendre part au Synode de Trente, ou consentir à un nouveau colloque

[1] Réponse des États de la partie adverse à ceux de la religion et au livre ; chez Neudecker Documents remarquables pag. 276.

[2] Corp. Ref. IV, 306.

en Allemagne. Dans cette situation, ils se décidèrent pour ce dernier parti, comme étant de deux maux le moindre.

Il fut donc décidé à la Diète de Worms, en 1545, et du consentement des Etats protestants, qu'un nouveau Colloque serait tenu pour « arranger les affaires de religion. » Le Landgrave, toujours conseillé par Bucer, fut encore d'avis cette fois de montrer une certaine condescendance. Si l'on pouvait seulement obtenir des adversaires la doctrine de la justification, la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres, « Dieu, disait-il, dans sa miséricorde, ferait également passer avec le temps les autres articles. » Bucer lui-même, mécontent, comme toujours, de la forme du protestantisme, remit sur le tapis, dans un écrit soumis à ceux de Wittenberg pour qu'ils en donnassent leur avis, son projet de réforme universelle allemande, en ajoutant cette fois que dans l'organisation des autres églises, non réformées jusqu'alors, il n'était pas précisément nécessaire de prendre modèle sur les communautés protestantes, telles qu'elles se trouvaient organisées en ce moment. Cette dernière clause déplut à ceux de Wittenberg; ils n'y voyaient, disaient-ils, que la prétention de faire renoncer les protestants à leur doctrine et à leur confession, et d'amalgamer en une seule les deux doctrines, papiste et protestante, ce qui amènerait une nouvelle dislocation et la destruction de leur église [1].

Quand il fut question de choisir les théologiens qu'on devait envoyer à Ratisbonne, on vit se manifester de nouveau la méfiance envers Bucer, dont on ne pouvait cependant se passer. L'Electeur craignait que Bucer « ne brassât quelque chose à l'avance avec Schnepf et Brenz; » mais Mélanchthon le tranquillisa en affirmant que « ces deux derniers étaient beaucoup plus rigides et plus âpres à céder quelque chose que d'autres, et, en outre, mal disposés pour Bucer [2]. » Les théologiens de Wittenberg envoyèrent donc Major; car, étant résolus de saisir le premier prétexte qui s'offrirait pour rompre des conférences importunes, ce fut pour eux une raison de ne pas envoyer Mélanchthon. Le 13 décembre 1545,

[1] Corp. Ref. vi, 9. — Bucholtz. v, 51. — [2] Corp. Ref. v, 905.

le chancelier Brück conseillait déjà à l'Electeur de ne point se hâter d'envoyer les théologiens, dans l'espoir que ce retard seul suffirait déjà pour empêcher toute l'affaire, c'est-à-dire que les théologiens catholiques, las d'attendre, partiraient, ce qui vaudrait mieux que de rompre les conférences une fois engagées, parce qu'alors les protestants pourraient bien « n'en pas sortir à leur honneur [1]. » Au précédent Colloque de Ratisbonne, Mélanchthon avait déjà déclaré, malgré les concessions de Gropper, qu'il eût mieux valu rompre la discussion sur la doctrine de la justification, parce que c'était sur cet article que les protestants étaient le plus favorisés de l'opinion publique [2]. Cette fois, il affirmait de nouveau, avec l'assentiment des deux autres théologiens de Wittenberg, que le mieux serait certainement de prendre l'article de la justification, si populaire dans toute l'Allemagne, pour prétexte de rupture [3]. Vers le 10 mars, il déclara dans un nouvel avis, qu'il y avait dès-lors motif suffisant et occasion commode de rompre le Colloque, attendu que les théologiens du parti adverse remettaient en question des articles précédemment arrangés, et (accusation favorite de Mélanchthon) énonçaient des blasphèmes manifestes en alléguant que chacun doit douter si ses péchés lui sont remis, et que l'homme, dans sa fragile et coupable nature, peut accomplir la loi de Dieu [4].

Bucer, Major, Schnepf, Pistorius et Frecht étaient opposés, dans ce Colloque, aux théologiens catholiques Malvenda, confesseur de l'Empereur, Billik, Hofmeister et Cochlæus [5].

[1] Corp. Ref. v, 905.

[2] Ventum est ad locum de justificatione, ubi cum liber neque Eccio neque mihi placeret, cœpimus libere disputare de summa rei, cumque esset acerrimum certamen, et ego viderem honeste abrumpi ac everti posse totam actionem, exposui meum consilium collegis, et prædixi nos habituros in locis sequentibus controversias, quæ minus possent conciliari, et posse jam nos in causa plausibiliori liberari multis periculis. Corp. Ref. iv, 414.

[3] Corp. Ref. vi, 56. — [4] Corp. Ref. vi, 79.

[5] Si Ranke et Plank allèguent que les théologiens catholiques se comportèrent dans le Colloque en criards bruyants et passionnés, c'est qu'ils ne basent leur assertion que sur la relation de Major, qui se donna beaucoup de peine pour répandre cette opinion. Le principal orateur catholique, Malvenda, est jugé tout autrement par Mélanchthon et Brenz. « *Miror,* » dit le premier, « *quem nostri Malvendæ opposituri sint, quem ut inter istos sane Ulyssem esse judico, et suavi facundia præditum esse ipse comperi.* καὶ δοκεῖ ἀγχίνους. » — « *Malven-*

Les théologiens protestants manifestèrent tout d'abord leur mauvaise humeur et leur étonnement, en apprenant que les catholiques n'étaient nullement disposés à reconnaître la prétendue « conciliation » de l'article de la justification, arrangée cinq ans auparavant avec Gropper, mais qu'ils la repoussaient au contraire comme un attentat commis contre l'intégrité de la doctrine de l'Église par un ou deux particuliers sans mandat, et se proposaient de défendre l'ancien système tout entier, tel qu'il était enseigné jadis. Les protestants demandaient que l'article de la justification fût immédiatement inséré dans le protocole des conférences ; les théologiens catholiques, de leur côté, se référaient au rescrit impérial qui mettait expressément l'article de la justification au nombre de ceux qu'on devait discuter, et rappelaient en outre que personne, ni l'Empereur, ni le légat, ni les princes, ni les Etats soit catholiques, soit protestants, n'avait regardé cet article comme définitivement arrêté, hormis ceux qui avaient pris part au Colloque. Alors les théologiens protestants, à leur tour, comme s'ils prenaient à tâche de prouver qu'il n'y avait pas eu d'accord réel, exhibèrent la précédente déclaration des États protestants, de ne pouvoir accepter cet article, tel qu'on l'avait « *concilié* » cinq ans auparavant à Ratisbonne, que dans *le sens* qu'ils donnaient, *eux*, aux termes employés dans sa rédaction. Que si, par exemple, il était question de la *foi efficace*, par laquelle l'homme est justifié, ils n'entendaient nullement par là, comme on avait voulu l'interpréter du côté des catholiques,

da, dit le second, « *et si canit veterem scholasticorum et monachorum cantilenam de justificatione, humana tamen loquitur.* » Dans une lettre écrite plus tard, Mélanchthon dit que les Espagnols qu'il avait à sa table à Wittenberg (entre autres le fameux François Enzinas (Dryander) se plaisaient à louer grandement la pénétration de Malvenda et sa diction éloquente (Corp. Ref. vi, 31-51-66). — Bucer, dans son « Avant-Propos au lecteur » (6. 4), s'excuse des termes acerbes employés par lui et les autres théologiens protestants, non pas sur l'inconvenance de la conduite des théologiens catholiques, mais sur les écrits pleins d'amertume et de violentes accusations que deux d'entre eux, Billik et Cochlæus, avaient publiés contre les protestants en général avant et après l'ouverture du Colloque. Il suffit de comparer les discours et les expressions des théologiens catholiques, tels que les rapporte Bucer dans son ouvrage détaillé sur le Colloque, avec la « relation succincte et véridique du Colloque » de Major, pour reconnaître sur-le-champ de quel côté le débat fut soutenu avec un calme et une dignité dépouillés de toute passion.

une foi agissante ou efficace dans la charité (*efficacem fidem, id est operandam fidem*), mais cette confiance qui s'approprie la miséricorde divine, par conséquent, cette *fiduciam* qui consiste dans la certitude de la rémission personnelle des péchés et de l'état de grâce particulier [1]. Brenz ne put dissimuler son étonnement alors que, lui opposant une proposition qu'il croyait dès longtemps abandonnée, on soutint que les œuvres qui précèdent la justification sont une préparation à cette dernière. Lui et ses collègues s'étaient flattés qu'en présence de la popularité générale dont jouissait la doctrine protestante de la justification, ainsi que des concessions accordées par Gropper et Pflug, les théologiens catholiques n'oseraient même plus mettre en avant les principes fondamentaux de la doctrine de l'ancienne Eglise, et que tout au plus ils disputeraient sur quelques points accessoires. Cette attente fut totalement déçue : les théologiens catholiques, en particulier Malvenda, attaquèrent de suite avec résolution le nouveau système dans toute son étendue et son ensemble, et firent voir qu'ils n'étaient aucunement disposés à céder un pouce de terrain, mais qu'ils maintiendraient dans leur intégrité les principes de l'ancienne doctrine. Aussi, quoique Bucer eût relâché quelque chose de la rigidité des principes protestants, en convenant, par exemple, que les bonnes œuvres sont certainement nécessaires au salut, on n'en fut pas plus près de s'entendre. Si donc ces conférences eurent un résultat, ce fut que la doctrine de la conversion, de la justification, de la foi et des œuvres y fut traitée et débattue, de part et d'autre, dans une suite de séances qui se prolongea du 27 janvier jusqu'aux premiers jours de mars, avec plus d'étendue, de précision dogmatique et de netteté que dans aucun colloque antérieur ; de sorte que, à défaut de conciliation ou de rapprochement, on arriva du moins à une conception claire et précise de l'un et de l'autre dogme. On put se convaincre enfin qu'il ne s'agissait nullement, comme on le prétendit encore lors du Colloque de 1541, de querelles de mots et de quelques malentendus

[1] *Buceri disput. Ratisb.* p. 50-51. — Évidemment Luther lui-même n'avait pas entendu ainsi le mot *efficax,* comme le prouve le jugement par lequel il condamne cette expression.

faciles à expliquer, mais que c'étaient bien deux manières essentiellement et diamétralement opposées de concevoir le point capital du christianisme et le principe de tout sentiment religieux, qui se trouvaient en présence.

Jusqu'alors les catholiques n'avaient pu concevoir que la foi, qui pourtant est elle-même une bonne œuvre, dût seule être efficace dans la conversion et la justification de l'homme et directement opposée à la charité, celle-ci devant être exclue de toute participation à la justification. Mais Bucer expliqua mieux cette fois le système protestant, en alléguant que la foi aussi, comme œuvre, était précisément comprise par saint Paul au nombre des œuvres exclues de la justification. En effet, Malvenda ayant fait observer que saint Paul avait à la vérité exclu de la justification les œuvres de la loi (mais non celles de la foi), Bucer répliqua que toutes les œuvres commandées en général par la loi et voulues de Dieu sont œuvres de la loi, partant, la foi et la charité comme le reste ; que, par conséquent, la foi elle-même est exclue de la justification [1]. Ainsi, en développant cette assertion que l'homme n'est justifié que par la foi, on en était arrivé à cette conséquence que la foi même n'a, à proprement parler, rien de commun avec la justification de l'homme, et que celui-ci n'est justifié, c'est-à-dire déclaré juste, innocent et héritier du salut, que par l'obéissance de Jésus-Christ, accomplie pour lui et qui lui est imputée; la foi ne serait plus que l'instrument qui approprie, la main du mendiant qui s'ouvre pour recevoir l'aumône offerte. Ainsi s'expliquait également que Dieu n'impute pas à justice à l'homme la foi elle-même, mais qu'il n'y a d'autre justice valable devant lui que ce que l'homme s'applique par la foi, ce qu'il s'approprie et présente à Dieu comme étant sa propre œuvre, à savoir l'entière et parfaite justice de Jésus-Christ [2]. Ainsi encore, on répondait du même coup à cette objection de Malvenda que, si la foi justifie parce que c'est par elle que l'homme s'applique les mérites de Jésus-Christ, à plus forte raison doit-on être justifié par l'espérance et la charité, par lesquelles l'homme s'attache et s'unit de

[1] Buceri Acta Ratisbon. s. l. 1548, p. 132. — [2] Buceri Acta, p. 71.

préférence à Jésus-Christ [1]. Quant à la doctrine de la double justice de l'homme, imputée et inhérente, l'une parfaite, accomplie par Jésus-Christ et imputée au fidèle comme sienne, l'autre intérieure, dépendante et née de la première (ou plutôt du sentiment de la première), cette doctrine que Gropper et Contarini avaient déjà trouvée si plausible, Bucer la développa cette fois avec le plus grand soin et une certaine sagacité. Devant Dieu, disait-il, la justice imputée doit seule compter ; sur elle seule, sur la conscience de sa possession, l'homme s'appuiera et fondera sa confiance ; l'autre n'est qu'une justice naissante, une justice qui commence. Plusieurs fois cependant, pressé par les objections de ses adversaires, il s'exprima de manière à faire entendre que la justice inhérente serait également une justice réelle, comptant comme telle devant Dieu, mais qui, étant encore défectueuse et imparfaite, aurait besoin de la justice parfaite de Jésus-Christ comme complément [2].

Au lieu que les théologiens regardaient comme point décisif la question de savoir si la justice intérieure de l'homme, formée par la foi, l'espérance et la charité, est une justice qui compte réellement devant Dieu, Bucer voulait ramener toute la querelle à ces trois questions : Valeur des œuvres antérieures à la justification ; mérite des œuvres faites par l'homme justifié ; certitude du salut. Les deux partis étaient d'accord sur ce point que l'homme est justifié par Dieu gratuitement, par pure grâce ; mais dès qu'on arrivait aux développements de ce principe, la divergence se manifestait. Les théologiens protestants l'entendaient ainsi : Dieu, pour déclarer l'homme juste, ne regarde rien dans l'homme, si ce n'est uniquement la parfaite justice de Jésus-Christ, que l'homme s'impute comme sienne. Les théologiens catholiques, au contraire, l'expliquaient comme il suit : L'homme doit, à la vérité, se préparer, se disposer pour l'acte de la justification ;

[1] Actorum Colloq. Ratisbon. veriss. narrat. Ingolst. 1546, f. 32.

[2] *Billik ayant dit :* Quod autem subditur, hanc (inchoatam justitiam) non esse eam, qua justi sumus, plane non agnoscimus, *il répondit :* Hoc quis ita simpliciter dixit? Etiam inchoata justitia justi sumus, scilicet inchoate, non perfecte. Non, ut adire possemus hæreditatem vitæ æternæ, nisi succurrat perfecta justitia Christi. (Buceri Acta, p. 138.)

mais rien, dans les actes et les états opérés auparavant avec le secours de la grâce divine, ne peut mériter cette grâce, par laquelle lui est accordée la rémission des péchés et implanté un principe de justice intérieure [1]. Bucer, de son côté, soutenait que le mot *gratuitement*, qui exclut de la justification le mérite, exclut également toute préparation à cet acte [2].

Mais un point où les principes et les allégations des deux partis se montraient surtout absolus et inconciliables, c'était celui de la certitude que chacun doit avoir tout d'abord touchant son état personnel de grâce et de justice. Voici comment s'expliquaient les théologiens catholiques : Ils ne pouvaient admettre comme certitude de la foi cette présomption, cette probabilité que l'individu peut concevoir touchant la justice et le pardon des péchés à lui accordés; ils distinguaient, au contraire, entre la certitude absolue de la foi et une certitude d'espérance, conditionnelle de sa nature ; non qu'ils crussent permis de concevoir jamais le moindre doute sur la véracité des promesses de Dieu lui-même, dans lesquelles, bien loin de là, on doit avoir la plus ferme confiance, mais parce que chacun, en ce qui concerne l'application individuelle de ces promesses à sa personne, ne peut avoir qu'une certitude fondée sur sa propre disposition, sur la sincérité et la persévérance de son repentir et de sa résignation à la volonté divine, une certitude dont cette connaissance de soi est une condition. Malvenda fit observer qu'on pouvait très-bien avoir une ferme foi sans avoir une vraie repentance, et que tel homme, qui croit fermement que ses péchés lui sont pardonnés, n'a pas pour cela sur-le-champ le vrai repentir qui compte devant Dieu. Les théologiens protestants déclarèrent, comme avaient toujours fait Luther et Mélanchthon, que c'était vouloir maintenir l'homme dans un état perpétuel de doute touchant la justification. « On ne veut pas, dit Major à ce sujet, que tu » saches si Dieu te fait grâce ou non ; c'est-à-dire, on veut » que, dans ce doute, tu ailles droit au diable et au gouffre

[1] L. c. p. 127.

[2] S omnino nullis (meritis), ergo nulla opera præcedentia ad justificationem præparant. l. c. p 128.

» de l'enfer, en compagnie du Pape et de tous les siens. Cette » doctrine du Pape, qu'on doit douter de la rémission des » péchés, n'est pas du Pape, mais du diable en personne, et » tout droit contraire à toutes les Écritures et aux promesses » de Dieu, et l'on pourrait en écrire long là-dessus. N'y eût- » il dans la papauté d'autre abomination, d'autre erreur que » celle-là seule, c'en serait pourtant assez pour que chacun » eût à fuir la papauté et à s'en garer comme du diable lui- » même. — Eh ! que Dieu te punisse, blasphémateur ! Veux- » tu que je ne croie pas Dieu, qui me jure sa promesse, qui » est la vérité même et ne trompe personne ? Qui donc alors » croirai-je ? Ah ! oui ; toi, peut-être, et ton père qui fut » de tout temps et qui sera toujours un père de mensonge » et un meurtrier [1]. » Bucer soutint que la certitude personnelle de la rémission des péchés et de l'état de grâce est dans chaque homme la mesure de l'amour de Dieu et du prochain, voire même la première condition sans laquelle il ne peut même y avoir commencement de charité ; plus un homme croit avec certitude au fait de son propre salut, plus son amour envers Dieu et Jésus-Christ et sa haine contre le péché deviendront intenses [2]. On posa, comme doctrine générale des protestants, que celui-là n'est pas chrétien qui ne croit pas avec une égale certitude que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et que lui-même est actuellement en possession de la grâce et assuré du salut futur [3]. Par forme d'explication, on ajoutait que cette certitude est déjà comprise dans la foi de l'homme opérée par Dieu ; que quiconque croit, porte aussi en soi, par cela même, le sentiment et la conscience certaine et infaillible de son état de grâce.

Les princes protestants n'attendaient qu'une occasion de rompre le Colloque. Elle leur fut offerte par une décision de l'Empereur, qui nommait l'évêque Jules Pflug président de la

[1] Major, Relation du Colloque de Ratisbonne. Wittenberg, 1546. E. 4 ; F.

[2] Buceri Acta, p. 493.

[3] Nostra vero est confessio, christianum hominem non esse, qui non eadem fidei certitudine credat, et Dominum Jesum esse Filium Dei, et se per eum esse percepturum vitam æternam, et se nunquam in hac vita satis credere, sperare et amare. *Puis encore :* Vera hæc agnoscimus, tam esse certo credendum nos per Christum habituros vitam æternam, quam esse Christum et Deum. (L. c. p. 463-495.)

Conférence, et prescrivait de tenir les débats secrets et de recourir davantage à la discussion orale qu'à l'échange de notes et de mémoires. Là-dessus, l'Électeur et Le landgrave rappelèrent leurs théologiens. La première de ces dispositions avait pour objet de mettre un terme aux influences exercées du dehors et à distance; la seconde était fondée sur cette considération qu'il n'y avait moyen de s'entendre qu'en échangeant les idées de vive voix, au lieu d'accumuler les écritures, mémoires, répliques et dupliques. Mais les théologiens protestants déclarèrent [1] s'être convaincus de jour en jour davantage qu'il n'y avait aucun fruit à espérer du Colloque, si on ne leur permettait de rédiger des mémoires qui mettraient l'Empereur et les Etats à même d'apprécier leurs arguments et la doctrine de l'un et l'autre parti. Ainsi se termina le Colloque. L'Empereur représenta alors aux protestants que leurs théologiens avaient quitté Ratisbonne brusquement, sans autorisation et sans motifs fondés, et les somma de s'occuper de nouveau à chercher les moyens propres à amener une conciliation. Major, dans sa relation, répondit qu'ils n'étaient partis que sur l'ordre de leurs princes, et que, l'eussent-ils fait de leur propre chef, les motifs n'auraient nullement manqué pour les justifier : « Car, disait-il, des chrétiens ne » doivent pas traiter et discuter longtemps avec de pareils » ennemis de Dieu et de Jésus-Christ, qu'ils souillent et dés» honorent chaque jour par leur idolâtrie et leur doctrine » exécrable, du moment qu'ils refusent de s'amender, et con» tinuent à pécher contre la vérité manifeste et le Saint-Esprit; » mais il vaut mieux se conformer à la parole de saint » Paul : Tu éviteras les hérétiques [2]. »

Ceux de Strasbourg, sur la proposition de Bucer, furent d'avis d'offrir un nouveau colloque, mais sous une autre forme [3]. L'avis que Mélanchthon et ses collègues de Wittenberg présentèrent à l'Electeur à ce sujet, trahit leur embarras et leur perplexité. Proposer une autre forme de conférence était, selon eux, chose inutile, attendu que, quelque forme qu'on adoptât, les deux partis n'en persévèreraient pas moins dans leur doctrine, et qu'on ne pourrait trouver

[1] L. c. p. 661. — [2] Relation de Major. R. 3. — [3] Corp. Ref. vi, 130.

ni président, ni arbitre dont on voulût, de côté et d'autre, reconnaître l'autorité et le jugement. Cependant, ils ne dissimulaient pas combien l'état déplorable et la désorganisation profonde de l'Eglise leur faisait désirer de voir, par suite d'un accord entre les princes protestants, l'Empereur et les évêques d'Allemagne rétablir une organisation ecclésiastique solide et stable [1].

Quelques mois plus tard éclatait la guerre de Smalkalde. Le Colloque de Ratisbonne fut le dernier acte public où les catholiques et les protestants s'expliquèrent vis-à-vis les uns des autres au sujet du dogme de la justification. Le développement ultérieur et la fixation définitive du système protestant furent déterminés par les conflits qui éclatèrent au sein même de la nouvelle église. La Confession dite saxonne, rédigée par Mélanchthon en 1551, ne faisait, quant à la justification, que répéter ce qui déjà avait été dit dans l'Apologie.

Cependant, avant que de suivre le dogme dans cette phase nouvelle, nous devons jeter un coup-d'œil sur un incident important au point de vue historique, et qui exerça même une influence considérable dans une sphère assez étendue. Nous voulons parler de l'attitude que la Réforme, dans l'intérêt de sa doctrine sur la justification, prit à l'égard de l'Epître de saint Jacques et à l'égard de saint Augustin.

LE DOGME PROTESTANT DE LA JUSTIFICATION

Dans ses rapports avec l'Épître de saint Jacques et avec saint Augustin.

Le système protestant attribuait à celles des expressions de l'Epître de saint Paul aux Romains, qui avaient rapport à la foi, aux œuvres et à la justification, un sens tel que la

[1] L. c. 119-20.

doctrine de cet apôtre était inconciliable et en contradiction absolue avec celle de l'apôtre saint Jacques. Quand saint Paul enseigne que l'homme est justifié par la foi, et non par les œuvres de la loi, le système protestant alléguait que ces paroles excluaient de la justification tout ce qui est commandé ou voulu de Dieu, même la charité intérieure et l'obéissance. Les affections et les actes déterminés dans l'homme par la grâce devaient également être rangés parmi les œuvres de la loi, et quand l'Apôtre dit que la foi est imputée à justice à l'homme, cela ne signifierait point, selon le système, que c'est la foi, œuvre elle-même de la loi et exclue de la justification, qui devant Dieu est comptée à l'homme comme sa justice et comme motif de sa justification, mais que c'est seulement ce que cette foi s'approprie, à savoir l'obéissance parfaite accomplie jadis en ce monde par Jésus-Christ, et que Dieu imputerait maintenant à l'homme, comme si elle était sa propre justice. La foi ne serait que l'instrument, la main du mendiant qui reçoit cette imputation offerte, et s'impute cette justice étrangère de Jésus-Christ comme sa propre justice, de sorte que l'acte sur lequel, du côté de l'homme, reposerait toute sa justification, serait la foi spéciale ou la certitude personnelle de la rémission des péchés et de l'imputation dont il est devenu participant.

Or, cette théorie supposée à saint Paul formait avec la doctrine contenue dans l'Epître de saint Jacques le contraste le plus tranché. Ce que saint Paul, d'après l'interprétation protestante, aurait inculqué avec une extrême sollicitude comme condition première de la religion chrétienne, ce qui devait constituer l'article fondamental de l'Eglise, cette exclusion des œuvres d'avec la justification, serait précisément ce que saint Jacques aurait pris à tâche de combattre ; car il est impossible de dire en termes plus clairs, plus énergiques et moins équivoques, que l'homme est justifié devant Dieu par ses œuvres.

Depuis le temps des Apôtres jusqu'à Luther, toute l'Église chrétienne avait trouvé, dans la doctrine des deux Apôtres, une concordance intérieure et essentielle, et le système catholique touchant la justification était édifié précisément sur

cette harmonie des deux écrivains sacrés, se complétant l'un par l'autre. On n'avait pas même rencontré une difficulté particulière à les mettre d'accord, attendu qu'on partait toujours de ce principe, que, par œuvres de la loi, saint Paul n'entend nullement les œuvres évangéliques, les actes de foi, de charité, d'obéissance intérieure, etc., mais quelque chose de tout différent : principe sans lequel il est impossible de mettre de l'unité dans la seule doctrine de saint Paul lui-même. Mais, à partir de 1517, ce fut tout autre chose.

Afin de donner à la vraie doctrine de saint Paul la force de l'évidence, il est indispensable de porter notre attention sur l'idée qui dominait alors chez les Juifs et qui fit obstacle aux efforts de l'Apôtre, pendant toute la durée de sa carrière. La grande erreur des Juifs, à l'époque des Apôtres, le plus puissant motif qui les empêchât de reconnaître l'Évangile, fut leur attachement obstiné à la lettre de la loi, leur esprit de pure *légalité*, cette morgue de la loi, cet orgueil de mérites qu'ils portaient dans toutes les relations de la vie morale et religieuse, tant d'individu à individu que de peuple à peuple. En conformant ses actions à la lettre de la loi, le Juif croyait, malgré toute son impureté intérieure, avoir accompli la justice divine ; il vouait à cette lettre un culte qui absorbait toute son activité religieuse, et regardait comme la tâche de son existence d'en devenir le serviteur accompli.

Saint Paul reconnut dans cet esprit d'étroite légalité le principal adversaire, l'ennemi irréconciliable de l'esprit chrétien, et sa mission divine fut de le combattre et de le terrasser. Suivant la doctrine et la pratique judaïques, Dieu n'exigeait par la loi que l'œuvre extérieure et l'obéissance extérieure. Les œuvres intérieures, les penchants et les affections de la volonté, étaient regardées par les docteurs juifs comme placées en dehors de la volonté humaine, comme des choses que la loi ne commandait ni ne défendait ; en outre, la nécessité du secours de la grâce leur était totalement inconnue. L'homme, disaient-ils, devait acquérir la justice et mériter le ciel par l'œuvre extérieure qui est entièrement en son pouvoir. Quant aux péchés intérieurs, à la domination des penchants vicieux sur l'âme, comme la loi ne les avait point frappés d'un châtiment déterminé, ils les re-

gardaient comme choses indifférentes, dont le juif dépouillait sans peine la coulpe par le sacrifice quotidien. Les mauvais désirs, les intentions de péché n'étaient point péché à leurs yeux, tant qu'ils ne se traduisaient pas par un acte extérieur, ou ne se rapportaient pas à l'abandonnement de la foi.

Dans la question de la justification de l'homme devant Dieu devait se concentrer et se résumer toute la lutte entre le *légalisme* judaïque et l'Évangile. Même parmi les Juifs complètement imbus de l'esprit de la loi, qui trouvaient dans les cérémonies et les sacrifices d'usage une satisfaction complète pour leurs besoins religieux et les exigences de leur conscience, et qui n'avaient point éprouvé ce désir secret de rédemption et de véritable sanctification que le Christ seul peut satisfaire, il y en eut des milliers qui adoptèrent la foi en Jésus-Christ comme dans le Messie promis. Mais cette foi ne devint pas pour eux le point de départ pour une nouvelle vie, le principe d'une nouvelle activité, animée par la charité et essentiellement différente de celle qu'ils avaient eue jusqu'alors conformément à la loi : avec la croyance au Messie et à sa venue, ils restaient et voulaient rester, par principe, ce qu'ils avaient été jusque-là : serviteurs fidèles et zélés de la loi mosaïque, qui venait, selon eux, après une longue interruption dans la série des prophètes et un oubli partiel de la loi elle-même, de recevoir une consécration nouvelle et éclatante par les miracles de Jésus, par son caractère pur et sublime et par le martyre infligé au grand Prophète et Messie nazaréen par les Romains. De cette manière, la foi en Jésus devenait pour eux la clef de voûte de leur ancien édifice, mais non la pierre fondamentale d'un édifice nouveau. Ils étaient et demeuraient justes devant Dieu, suivant leur opinion, par leur zèle dans les pratiques du culte; et la rémission dont ils pensaient encore avoir besoin malgré leur justice propre, ils la trouvaient abondamment dans les sacrifices prescrits par Moïse. Forts du sentiment de leur justice légale et de leurs priviléges de race, ils continuaient à regarder d'un œil plein de suffisance ces Gentils qui ne pouvaient arriver à Jésus-Christ qu'après s'être soumis, comme prosélytes, à la loi cérémonielle.

Il était donc naturel et nécessaire que saint Paul prît pour

base la justification de l'homme, ce point central qui domine le sentiment religieux, et qu'il s'efforçât de convaincre les Juifs des points suivants : *Premièrement*, qu'ils n'étaient nullement justes et serviteurs parfaits de la loi, mais transgresseurs de la loi et pécheurs; *deuxièmement*, que le temps de la πάρεσισ et de l'ἀνοχὴ de Dieu (Rom. III, 25, 26) était passé[1], c'est-à-dire que Dieu faisait cesser cette longanimité par laquelle, avant Jésus-Christ, il voulait ignorer les péchés des hommes; que le temps des expiations cérémonielles, des sacrifices propitiatoires était passé (Hebr., ch. X, ℣. 18) et avait fait place à l'ἄφεσις du péché, par laquelle Dieu accorde un renouvellement intérieur qui brise la puissance du péché, comme il le décrit dans l'Ép. aux Coloss., ch. II, ℣. 13, c'est-à-dire la substitution d'un cœur de chair au cœur de pierre, ou une rémission des péchés qui comprend le renouvellement présumé ou déjà commencé ; *troisièmement*, que la loi et la simple justice de la loi sont à cet effet entièrement inutiles, attendu que la loi, malgré toutes les œuvres extérieures qu'elle prescrit, n'a pu guérir l'homme de son antipathie innée contre la vraie justice, et a, par conséquent, laissé ses œuvres mortes, et sa conscience chargée d'œuvres mortes; *quatrièmement*, que la vraie justice de

[1] Car en abusant de cette longanimité, de cette indulgence divine, Israël, d'après la peinture que trace Ézéchiel (ch. XXXVI, ℣. 17), avait profané le nom du Seigneur devant tous les peuples avec qui il s'était trouvé en contact, et Dieu n'épargnant son peuple « qu'à cause de son saint nom, » comme dit plus loin le Prophète, cette πάρεσισ de Dieu devait obscurcir aux yeux des peuples la sainteté de Dieu. C'est pourquoi le Seigneur fait immédiatement après annoncer par le même prophète une grande réhabilitation future de son nom chez les peuples, une révélation de sa sainteté et de sa justice : « Je sanctifierai mon grand nom, qui a été profané parmi les Gentils, et que vous avez profané parmi eux. Et les Gentils apprendront que je suis le Seigneur. Car je vous donnerai un cœur nouveau, et mettrai en vous un esprit nouveau, et j'ôterai le cœur de pierre de votre chair, et vous donnerai un cœur de chair, et je mettrai mon esprit dans vous, et ferai de vous des gens qui marcheront dans mes commandements, et garderont mes ordonnances et s'y conformeront dans leurs actions (℣. 23, 26, 27). » C'est là la promesse de l'ἄφεσις (par J.-C.) qui prendra la place de l'ancienne πάρεσισ. Il est impossible de méconnaître que saint Paul, se référant à cette promessse, montre dans la nouvelle économie et dans le nouveau mode désormais institués pour la justification par Jésus-Christ, cette révélation de la justice (et de la sainteté) divine, qui maintenant (ἐν τῷ νῦν καίρῳ) prend la place de l'ancienne indulgence, qui ne voulait pas voir le péché, et de la longanimité, qui supportait l'endurcissement de cœur des Juifs.

l'homme, la seule agréable à Dieu, ne consiste point dans l'obéissance à la loi mosaïque, mais dans un principe qu'il faut implanter à nouveau dans le cœur de l'homme, à savoir, le principe de la libre obéissance à la loi de Jésus-Christ[1], ce qui affranchit en même temps l'homme de la malédiction de la loi, ainsi que de la garde et de la surveillance de la loi, à laquelle, suivant saint Paul, tous les fidèles de l'ancienne alliance étaient encore assujettis.

Justification, chez saint Paul, signifie donc toute la translation de l'homme de l'état de nature, de péché et de damnation dans celui de grâce et de salut[2]; ce n'est pas simplement l'acte par lequel le juge relève du péché, ou déclare ne point imputer le péché, et impute l'obéissance de Jésus-Christ; c'est une translation de l'état de péché et de culpabilité dans celui de justice, une transformation qui comprend l'acte par lequel l'homme est justifié intérieurement, et, par suite, la sentence qui le déclare juste, la grâce de la sanctification intérieure et celle de la rémission des péchés. Etre justifié, c'est entrer dans l'état de la grâce ou du salut, et la justice de Dieu n'est pas seulement une justice imputée, mais la justice véritable que Dieu communique à l'homme par la vertu de l'Évangile[3]; c'est la vie de la foi (Gal. III, 11), c'est-à-dire la vie de la grâce, qui comprend la rémission des péchés et l'implantation de la sainteté[4].

La justification, telle que l'entend saint Paul, est donc un

[1] Galat. ch. III, ỳ. 14. — Ephés. chap. I, ỳ. 13. — Rom. ch. VIII, ỳ. 15. — II Corinth. ch. III, ỳ. 6, 17.

[2] Il est certain que dans beaucoup de passages de saint Paul le mot *justification* signifie surtout une sentence par laquelle Dieu déclare et ratifie que l'homme est juste. Mais cette déclaration, cette sanction est en même temps un acte réel, Dieu déclarant juste celui qu'il a rendu juste intérieurement. Il en est de cela comme de la parole créatrice : Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut ; et Dieu vit que la lumière était bonne.

[3] Rom. I, 16, 17 ; — III, 21, 22.

[4] Chez saint Paul, justifier et sauver (σωζεῖν) sont synonymes en ce sens (V. Ephés. ch. II, ỳ. 8 ; II Timoth. ch. I, ỳ. 9 ; Tit. ch. III, ỳ. 4-5) ; dans ces passages, l'Apôtre emploie le mot σωζεῖν pour *justifier*, et attribue le salut aussi bien que la justification à la grâce et à la foi, en excluant en même temps les œuvres. Or, être sauvé comprend la rémission des péchés, aussi bien que le don de l'esprit de sanctification, et l'affranchissement de la servitude du péché ; donc, être justifié, dans le sens de saint Paul, comprend également l'un et l'autre. C'est encore pour la même raison que dans l'Ep. aux Gal. ch. III, ỳ. 8, εὐλογεῖν, *bénir*, est employé comme synonyme de *justifier*.

renouvellement, une vivification de l'homme intérieur, de l'homme moral. C'est pour cela que, parmi les œuvres de Jésus-Christ, il rapporte plus particulièrement à notre justification la résurrection du Sauveur (Rom., ch. IV, ℣. 25), et que, dans le chapitre sixième, il rattache constamment cette résurrection à la régénération des fidèles. Il demande, pour que les fidèles aient la foi justifiante, qu'ils croient en celui qui ressuscita Jésus-Christ (Rom., ch. IV, ℣. 24; ch. X, ℣. 9). De même qu'il a coutume de représenter la rémission des péchés comme un effet du sacrifice de Jésus-Christ, de même il voit dans la régénération intérieure de l'homme une conséquence de la résurrection, cette régénération étant un effet de l'action du Saint-Esprit, qui ne peut être envoyé qu'après la résurrection du Messie et son retour auprès de son Père (Saint Jean, ch. XIV, ℣. 21).

Il est tellement vrai que dans le système de saint Paul la justification consiste dans le renouvellement, que, dans l'Épître à Tite (ch. III, ℣. 5), il comprend à la fois, dans le salut ou la justification, qui sont ici synonymes, et le bain de la régénération ou le baptême, et le renouvellement du Saint-Esprit, et fait dériver de l'un et l'autre la justification (℣. 7). Il est donc impossible d'admettre qu'il ait pu considérer le renouvellement ou la sanctification comme un effet ou une conséquence de la justification; mais, tout au contraire, il peint la justification (la déclaration que l'homme est juste) comme l'effet de l'esprit de rénovation abondamment répandu sur nous, et c'est pour cela qu'il décrit, dans l'Ép. aux Coloss., ch. II, ℣. 3, la justification comme une vivification.

Conformément à cette doctrine, la *justice* (δικαιοσύνη), l'état où l'homme est placé par l'acte de la justification, a chez saint Paul tout le caractère d'un état moral, d'un *habitus* intérieur, et nullement celui d'une simple rémission des péchés, d'une simple imputation d'une justice extérieure. La maladie dont le péché du premier homme et ses suites affligèrent le genre humain est, selon saint Paul, le grand mal contre lequel est dirigé le bienfait de la Rédemption. Le spécifique opposé à ce mal, « le don de la justice, » est, à ses yeux, proportionné à la nature du mal, comme bien moral ayant des effets analogues. Pour lui, il ne songeait pas plus à une

simple imputation de la justice de Jésus-Christ qu'un médecin ne songerait à guérir un malade et à le déclarer guéri, en lui imputant la santé d'un autre. Certainement si le mal originel eût été une simple imputation du péché d'Adam, saint Paul aurait pu, avec raison, désigner comme bienfait opposé et équivalent, une simple imputation de la justice du second Adam. Mais saint Paul avait eu soin de montrer que la transmission du péché originel n'est point une simple imputation, mais un véritable principe de mal moral implanté dans la nature humaine, ne fût-ce que par son rapport de cause à effet entre la mort de tous et le péché de tous. C'est ainsi encore (Rom. ch. VI, ℣. 16) que l'obéissance est opposée au péché, et la justice, qui naît de l'obéissance, à la mort spirituelle qui suit le péché. Si saint Paul, en parlant de la justice qu'il peint comme le grand bienfait de l'Évangile, eût eu en vue une simple sentence d'imputation de la parfaite justice personnelle de Jésus-Christ, il devrait entendre par δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης le don de cette justice imputée. Mais immédiatement après il exhorte les mêmes personnes à qui il vient de parler du don de la justice, à user de leurs membres comme d'instruments de justice : il emploie donc ce mot dans le sens d'une inhérence morale, bien éloigné du sens de l'imputation, et ses lecteurs ne peuvent faire autrement que de juger que dans le passage du ch. V, ℣. 17, le même mot est employé avec la même signification. Ainsi s'explique également le passage du ch. V, ℣. 17, où la justice, par laquelle la grâce règne pour donner la vie éternelle, n'est évidemment pas une imputation, mais la justice intérieure réelle de l'homme converti. C'est pourquoi saint Paul aime à représenter la justice comme un *don*, χάρισμα, δῶρον, δώρημα), partant, comme une chose réellement inhérente à l'homme, comme le don d'un talent particulier, et nullement comme un simple acte de l'Esprit divin dont l'homme serait extérieurement l'objet. Ce même mot χάρισμα, dont il se sert pour caractériser le *don* de la justice, il s'en sert aussi, et exclusivement, pour les dons miraculeux, et toujours il entend par *don* un pouvoir, une faculté morale ou intellectuelle déterminée, accordée à l'homme ; il ne veut donc pas qu'on regarde la justification comme un simple changement opéré dans les intentions de Dieu, comme une impu-

tation fictive, mais comme une vertu inhérente en nous, comme le principe de la nouvelle obéissance libre. Ce qui est dit, Ep. aux Gal. ch. III, ỷ. 21, serait déjà tout-à-fait décisif : « Si une loi était donnée qui pût donner la vie, il serait certain et vrai de dire que la justice vient de la loi. » Ces paroles prouvent évidemment que la justice consiste dans la vivification, que rien ne justifie que ce qui vivifie, et que nul n'est justifié qui, par cela même, n'est vivifié. Or, la vivification est précisément ce renouvellement de la vie intérieure (Rom. ch. VIII, ỷ. 10 : ζωὴ διά δικαιοσύνην), et rien n'ayant la vie sans la charité (I saint Jean, ch. III, ỷ. 14), l'homme ne peut être vivifié et justifié que par la foi jointe à la charité ou agissant dans la charité. Il est certain, du reste, que souvent saint Paul emploie le mot « justifier » pour indiquer une déclaration par laquelle se formule le jugement de Dieu sur notre état ou notre caractère. D'après la doctrine de saint Paul, Dieu impute à justice à l'homme sa foi, abstraction faite de ses fruits extérieurs; dès qu'il trouve dans le cœur d'un homme une foi vraie, vivante, formée par la charité, il répute cet homme pour juste ou lui impute la justice, sans attendre que d'abord cette foi se déploie et se manifeste en œuvres extérieures; autrement dit, Dieu, apercevant dans l'homme le principe central de la foi, lui impute aussitôt le développement des germes contenus dans cette foi, et en conséquence le traite en juste.

Saint Paul ne sait ce que c'est qu'une *foi seule justifiante ;* il ne connaît point cette expression, mais il enseigne que l'homme est justifié par la foi ou de la foi (*per fidem, ex fide*), ce qui, chez lui, signifie la même chose que par l'adoption de l'Évangile ou en devenant chrétien ; ou bien, il dit que la foi est imputée à justice à l'homme. Cette foi, c'est la soumission confiante à la volonté révélée de Dieu, un état spirituel, une situation d'âme résultant de la combinaison de plusieurs actes psychiques, en vertu desquels l'homme reçoit avec reconnaissance et un vif désir d'être sauvé ce qui lui est offert par la grâce divine, et en use fidèlement ; état qui, par conséquent, n'est pas seulement un assentiment de l'intelligence, mais aussi une adhésion de la volonté, et qui fait que l'homme ne croit pas moins fermement à Jésus-Christ sanctifiant qu'à

Jésus-Christ pardonnant les péchés, et se soumet à lui avec une humble obéissance, comme à son maître et docteur.

C'est donc la foi, ou la loi de la foi, par laquelle l'homme est justifié, qui constitue chez saint Paul l'alliance de l'Évangile. Quelque part que l'Apôtre mette l'acte et la vertu de la foi en rapport avec la justification, comme condition ou disposition à cette dernière, c'est toujours cette foi qui, rendue féconde par l'esprit régénérateur, devient le principe vivant d'une obéissance libre et qui délivre du joug de la loi. Dès que Dieu trouve cette foi vraie et vivante dans le cœur de l'homme, il le déclare juste, sans attendre les actes extérieurs dont cette foi recèle les germes. Mais c'est Dieu lui-même qui justifie l'homme par la foi, c'est-à-dire que Dieu, qui veut régénérer l'homme intérieurement, le conduit d'abord à la foi, commençant en même temps ainsi son renouvellement intérieur; l'homme alors, en qualité de fidèle, est dans la disposition propre au développement et à l'achèvement de cette régénération commencée dans la foi et avec la foi.

Ce que saint Paul entend exclure de la justification, c'est la loi ou *les œuvres de la loi*, ou simplement les œuvres, partant, les œuvres accomplies sous l'empire de la loi mosaïque qu'il a particulièrement en vue quand il parle de la loi en général, mais que, comme loi morale, il met absolument au même niveau que la loi de nature, la déclarant, par conséquent, essentiellement bonne, sainte, spirituelle et toujours valable. Or les œuvres auxquelles saint Paul oppose la foi ne sont pas seulement les œuvres de la loi cérémonielle, mais aussi celles qui s'accomplissent en conformité de la loi morale, c'est-à-dire toutes celles que l'homme accomplit avec le seul secours de la loi, ou poussé seulement par la loi, conséquemment avec ses propres forces, et sans la grâce que la loi était impuissante à donner. Si la justice, dit l'Apôtre, venait des œuvres de la loi, elle serait une justice usurpée, émanée de soi, et non une justice née de la foi. L'homme qui dans son culte de la loi cherche un motif pour mériter les biens qu'il attend de Dieu, est un homme qui veut compter avec Dieu et sa justice rémunératrice; il se regarde comme ayant le premier donné quelque chose à Dieu, et Dieu comme lui devant quelque chose en retour. Cet homme-là s'aime lui-même

d'abord et par-dessus tout; c'est un serviteur intéressé, un mercenaire.

Toute œuvre peut être jugée sous un double point de vue: celui de sa forme extérieure correspondant et conforme à la loi; celui du principe qui l'a engendrée. Saint Paul appelle donc œuvre de loi toute œuvre qui, bien qu'extérieurement et en fait conforme à la loi, pèche cependant par l'absence des véritables principes intérieurs, et, par conséquent, est incapable de disposer l'homme et de le rendre apte à recevoir ces principes de vie (dans la justification). Voilà pourquoi, chez saint Paul « par la grâce » est opposé à « par les œuvres; » la foi, que l'homme ne peut se donner lui-même, est opposée aux œuvres de la loi qu'il est capable (à la manière des Juifs) d'accomplir de ses propres moyens. Ces œuvres-là, dit l'Apôtre, l'homme peut s'en glorifier comme des siennes propres, accomplies par ses propres forces, et en réclamer la récompense comme une chose qui lui est due (Ephés. ch. II, ℣. 9), au lieu que les œuvres accomplies avec le secours de la grâce excluent toute gloire et toute idée d'une récompense due à un devoir accompli [1].

Ainsi donc l'εργαζόμενος (Rom. ch. IV, ℣. 4), celui qui s'adonne aux œuvres et n'arrive point à la justice, est l'homme égoïste qui, se complaisant dans sa justice propre, se préoccupe de satisfaire par calcul à la lettre de la loi, sans s'inquiéter d'en accomplir l'esprit, et, se targuant de son droit et de son mérite, demande la récompense qui lui est due pour avoir observé la loi. Ce qu'il sert, ce n'est pas la volonté divine révélée dans la loi, c'est son propre désir, sa propre volonté, dans laquelle, occupé sans cesse à marchander les exigences de la loi et à les amoindrir par des subtilités casuistiques, il ne fait que calculer de quelle manière il satisferait à ces exigences avec le moins possible de gêne et de charges. De la sorte, malgré toute son apparente soumission à la loi, il ne fait pourtant que revêtir hypocritement de la forme légale son bon plaisir personnel.

Pour aller au-devant de tout malentendu, saint Paul a coutume de distinguer toujours avec soin entre les œuvres de la

[1] Car, selon la 1re Epître aux Cor. ch. IV, ℣. 7, celui qui a tout reçu (par la grâce) ne se peut glorifier comme s'il n'avait rien reçu.

loi, qu'il appelle une couple de fois seulement « œuvres » tout court, et les *bonnes* œuvres, et chaque fois le tour et la forme des phrases où il est question des bonnes œuvres exprime le contraste le plus tranché avec celles où il est parlé des œuvres de la loi [1]. De même que saint Paul dit que l'homme ne peut être justifié par les œuvres, de même il dit aussi que nous n'obtenons point le salut par les œuvres. Mais ce salut, que nous obtenons par Jésus-Christ (Eph. ch. II, ℣. 8; — II Timoth. ch. I, ℣. 9; — Tite, ch. III, ℣. 4), ne consiste pas seulement dans une rémission des péchés, mais aussi dans l'affranchissement de la servitude des vices, dans notre renouvellement à l'image de Dieu, qui comprend la vraie justice et la vraie sainteté, de sorte que le renouvellement ou la sanctification est plus spécialement comprise dans ce salut, dans cette délivrance par Jésus-Christ; et pourtant saint Paul, dans tous les passages ci-dessus cités, déclare que nous ne sommes point parvenus au salut à cause de nos œuvres ou par nos œuvres.

Il suffit du passage de l'Ép. aux Éphés., ch. II, ℣. 10, pour montrer combien il était loin de la pensée de saint Paul de comprendre parmi les œuvres qu'il exclut de la justification les bonnes œuvres, les œuvres du fidèle accomplies par la grâce. « Ce n'est point, dit-il, par nos œuvres que nous sommes sauvés. » Et pourquoi? Le verset suivant en donne immédiatement la raison : « *Car* (γάρ), nous sommes créés et préparés en Jésus-Christ pour de bonnes œuvres. » Voici donc les *œuvres* et les *bonnes œuvres* absolument opposées les unes aux autres : c'est précisément parce que nous sommes préparés pour de bonnes œuvres, pour des œuvres de la grâce divine, dont nous ne pouvons, il est

[1] II Cor. ch. IX, ℣. 8. — Coloss. ch. I, ℣. 10. — II Thessal. ch. II, ℣. 17. — I Timoth. ch. II, ℣. 10; ch. V. ℣. 10, 25; ch. VI, ℣. 18. — II Timoth. ch. II, ℣. 21; ch. III, ℣. 17. — Tit. ch. I, ℣. 16; ch. II, ℣. 7, 14. — Hébr. ch. X, ℣. 24; ch. XIII, ℣. 21. — En considérant l'ensemble de tous ces divers textes, on ne saurait méconnaître quel soin saint Paul met à joindre toujours le mot « bon, » et à distinguer toujours les « *bonnes œuvres* » des « œuvres » simplement, au lieu que saint Jacques omet toujours l'adjectif, et dit simplement « œuvres. » Evidemment saint Paul s'était habitué à n'employer le mot « œuvres » que dans le sens déterminé et spécial d'« œuvres de la loi, » et trouva par conséquent nécessaire de désigner par l'épithète de « bonnes » les œuvres de l'Esprit, afin qu'elles ne fussent point confondues avec celles de la loi.

vrai, nous glorifier comme étant nôtres, que nous ne pouvons être sauvés par ces sortes d'œuvres que les Juifs accomplissent dans leur conformité extérieure à la loi et dont ils se targuent. C'est la même pensée que celle qu'exprime Jésus-Christ (saint Matth., ch. v), touchant la justice plus abondante des chrétiens; ou bien croit-on que l'Apôtre eût répondu affirmativement à la question de savoir si les fidèles sont sanctifiés par les œuvres de la loi? Quiconque lira les Épîtres de saint Paul demeurera immédiatement convaincu que c'était, chez cet apôtre, une chose impossible, et qu'après avoir dit positivement que les œuvres de la loi ne justifient pas l'homme, il n'aurait pas hésité à déclarer avec la même netteté qu'elles ne le sanctifient point non plus. Saint Paul ne veut pas (Tit. ch. III, ℣. 7) que l'on attribue aux œuvres de justice que nous aurions faites ce qui, d'après sa déclaration formelle, appartient au renouvellement opéré en nous par le Saint-Esprit; de sorte qu'il n'est pas permis de dire que le renouvellement ou la sanctification de l'homme viennent des œuvres de justice que nous avons faites. Enfin, il est bon de remarquer encore que l'Apôtre (Rom., ch. IV, ℣. 5, et ch. III, ℣. 38) met de côté, comme généralement superflues, les œuvres qu'il exclut de la justification. Non-seulement l'homme est justifié sans œuvres; mais celui-là même est justifié qui n'a point du tout d'œuvres de cette sorte, ni ne s'en occupe nullement: il est justifié par une foi sans œuvres (χωρὶς ἔργων). — Saint Paul a clairement exprimé la complète antithèse entre la justice qui vient de la loi et la justice de l'Évangile. Dans l'Epitre aux Phil. (ch. III, ℣. 8 et 9) il dit que, pour l'amour de Jésus-Christ, il a tout donné, qu'il a tout regardé comme boue et ordures, afin qu'il fût trouvé en Jésus-Christ « n'ayant point ma justice, celle de la loi, mais la justice qui vient de la foi en Jésus-Christ, celle qui vient de Dieu par la foi. » Dans ce passage il appelle « ma justice » celle qui vient de la loi, c'est-à-dire celle qui peut s'acquérir par la loi avec des efforts simplement humains: il l'avait, en effet, réellement possédée et se l'était acquise par ses propres moyens; il avait observé avec exactitude tous les rites prescrits par la loi, et s'était abstenu des transgressions que la loi punit. Au jugement de

cette loi, comme il le dit au verset sixième, il était d'une vie irréprochable. Mais la justice à laquelle il aspire est la justice qui vient de Dieu, celle que Dieu opère en nous par la foi, et il explique aussitôt, verset dixième, en quoi consiste cette justice : à reconnaître Jésus-Christ et la vertu de sa résurrection, à participer de ses souffrances et être rendu conforme à sa mort, partant, à éprouver sur lui-même la vertu de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, à mourir lui-même au péché, et à ressusciter pour une nouvelle vie (absolument comme il est expliqué au ch. VI de l'Epître aux Romains). — Dans le passage de l'Ép. à Tite, ch. III, ℣. 5, 6, il explique de nouveau quelles œuvres il entend exclure de la justification : « Les œuvres de la justice que *nous* avons faites, » à savoir, avec nos propres forces. A ces œuvres purement humaines, à cette justice, il oppose le salut « par le renouvellement du Saint-Esprit, » partant, toutes ces vertus et ces bonnes œuvres que possède et opère un homme renouvelé par le Saint-Esprit. C'est donc à la justice inhérente et à ses fruits qu'est attribué ici le salut, et il n'y a de rejeté que cette autre justice que nous n'aurions acquise que par nos propres forces. Ceci est confirmé par le passage de l'Ép. aux Éphés., ch. II, ℣. 8, 10, où saint Paul avertit les fidèles d'Éphèse de ne pas s'imaginer, peut-être, qu'ils possédassent le salut par la foi comme venant d'eux-mêmes (ἐξ ὑμῶν), ou, ce qui est la même chose, « des œuvres » qu'ils auraient faites avec leurs propres forces et dont ils se pourraient glorifier ; cela est si peu le cas, dit-il au ℣. 10, que vous êtes d'abord nouvellement créés par Dieu, et qu'alors seulement vous êtes formés pour faire des œuvres véritablement bonnes dont vous étiez incapables auparavant. Entre la sanctification et la justification il n'y a donc pas, comme le veut l'interprétation protestante de saint Paul, une opposition, de telle sorte que la sanctification, avec ce qui s'y rattache, dût être soigneusement exclue de la justification, et l'article de la justification, en ce sens, conservé « pur ; » seulement, l'Apôtre fait tantôt précéder la sanctification, et, dans ce cas, la justification n'est que la sentence divine touchant l'état déjà existant de justice intérieure de l'homme, comme, par exemple, 1 Cor., ch. VI, ℣. 11 ; tantôt il comprend

la sanctification dans la justification, c'est-à-dire qu'il prend celle-ci dans le sens d'une véritable justification intérieure, comme, par exemple, Rom., ch. VIII, ℣. 30, où, dans les divers anneaux de la chaîne du salut ou des grâces, par lesquels Dieu conduit l'homme à la gloire éternelle, la sanctification serait omise, si elle n'était comprise dans la justification. Et, dans le fait, la justice n'est autre chose que la sainteté, considérée au point de vue de sa valeur intrinsèque ou de son admissibilité devant Dieu : elle est ce qui, dans la charité, dans la sainteté de l'homme, plaît réellement à Dieu, ce qui est communiqué aux hommes par le Fils de Dieu [1]. Et justification et sanctification étant, chez saint Paul, une seule et même chose, ou bien la première (en tant que sentence déclaratoire) présupposant la seconde, l'Apôtre, pour combattre la justification judaïque par la loi, se sert de cet argument principal que la loi, par elle-même et seule, est impuissante pour conduire l'homme à une véritable justice ou pour le sanctifier ; partant, il conclut de l'impuissance de la loi pour sanctifier à son impuissance pour justifier. C'est pourquoi il dit à Tite (ch. III, ℣. 6, 7) que le Saint-Esprit a été répandu sur nous afin que nous fussions justifiés. Car c'est le Saint-Esprit qui communique à l'homme la justice intérieure ou la sainteté, et, si on lui attribue, comme dans ce passage, la fonction de justifier, le caractère d'inhérence morale de la justification et son identité avec la sanctification se trouvent ainsi clairement exprimés.

Luther, dès son début dans la carrière de réformateur, ayant imaginé que même les bonnes œuvres accomplies avec le secours de la grâce, et, en général, tout ce que Dieu demande à l'homme, jusqu'aux mouvements et aux actes intérieurs de la charité, etc., sont des œuvres de la loi, tout l'ensemble du système de saint Paul sur la justification se trouva disloqué et sa doctrine elle-même défigurée. Mais bientôt on se trouva entraîné encore plus loin : la foi étant également une œuvre, et une œuvre commandée par Dieu, on dut en venir à prétendre, en flagrante contradiction avec l'Apô-

[1] Voy. Hébr. ch. XIII, ℣. 21 ; — II Cor. ch. IV, ℣. 4 ; — Ephés. ch. I, ℣. 6 ; — Rom. ch. VIII, ℣. 27.

tre, que la foi même n'est pas imputée à justice à l'homme, en tant qu'elle est son acte et son sentiment à lui, et que quelque chose étrangère, extérieure à l'homme, peut seule être sa justice devant Dieu : c'est-à-dire, que cette justice et cette sainteté que Jésus-Christ a opérée jadis sur la terre par l'accomplissement entier de toute la loi morale est imputée à l'homme comme s'il l'eût lui-même accomplie. De là, on conclut alors que saint Paul parle d'une justice tout-à-fait parfaite, devenue la propriété de l'homme par imputation, et que, s'il parle de la foi comme de ce qui justifie l'homme ou lui est imputé à justice, ce n'est là qu'une catachrèse (extrêmement forcée, il est vrai) pour désigner ce que l'homme doit spécialement croire ou s'approprier par la foi, à savoir cette sainteté et cette obéissance de Jésus-Christ.

On sait qu'il n'existe dans saint Paul aucun passage où il soit dit que la justice personnelle de Jésus-Christ est imputée à chaque fidèle, et que chaque fidèle ait à s'appliquer cette justice, comme si c'était la sienne même. Il n'est pas davantage exprimé ni indiqué, dans aucun endroit de cet écrivain sacré, que la justice, par laquelle l'homme est formellement justifié, soit la justice de Jésus-Christ en dehors de l'homme. La doctrine de l'imputation s'appuie sur ces paroles de l'Apôtre où il dit que la foi d'Abraham lui fut imputée à justice, et qu'à nous, si nous croyons à celui qui ressuscita Jésus-Christ d'entre les morts, cette foi nous sera imputée à justice. Or, ce que Dieu impute ici à justice à l'homme, ce n'est pas l'objet de la foi, ni quelque chose dont l'homme doive se mettre en possession ou qu'il doive s'appliquer comme sa propriété au moyen de la foi, c'est la foi elle-même, l'acte et le sentiment de la foi, embrassant en même temps la charité et l'espérance.

Cette doctrine de l'imputation, qui substitue à la grâce vivante, méritée par la justice de Jésus-Christ, donnée à l'homme et agissant en lui et avec lui, une fiction morte, basée sur un prétendu pacte, est tellement en contradiction avec la doctrine de l'Apôtre, que celle-ci, au contraire, soutient expressément l'accomplissement de la justice de la loi en nous, et le représente comme le but de l'œuvre de rédemption de Jésus-Christ (Rom., ch. VIII, ℣. 4). Saint Paul

ne pouvait démentir plus explicitement la théorie de Luther qu'en affirmant que le but de l'incarnation et du sacrifice de Jésus est précisément de nous mettre en état d'accomplir la loi divine. Si l'Apôtre avait connu une imputation de la justice de Jésus-Christ, dans le sens protestant, il eût dû nécessairement en parler dans le passage de la II[e] Épître aux Corinth., ch. v, ℣. 21. « Dieu a rendu péché (victime pour le péché) pour nous celui qui ne connaissait point le péché, afin qu'en lui nous devinssions une justice de Dieu (justes de la justice de Dieu). » Au lieu de ἵνα γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ, on devrait lire dans ce passage, selon la doctrine de l'imputation, ἵνα ἡ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ λογίσθη ἡμῖν. Faute de ce, Luther a cherché du moins à aider au texte en traduisant ainsi : « Afin que nous devinssions en lui une justice qui compte devant Dieu. » Mais « justice de Dieu » signifie ici évidemment une justice opérée dans les chrétiens par la vertu de l'Esprit divin, par opposition avec la justice propre du judaïsme.

C'est ainsi encore que l'Apôtre oppose à l'état de péché où Adam plongea l'humanité la grâce obtenue par Jésus-Christ, à la mort spirituelle par Adam la vie par Jésus-Christ. Or, de même que les hommes ne sont pas devenus pécheurs par une simple imputation du péché d'Adam, mais réellement et intérieurement, de même il faut que la grâce de Jésus-Christ ne consiste pas simplement dans l'imputation d'une justice extérieure, mais dans le don d'une justice intérieure. Si ce n'était qu'une justice imputée, et non une justice résultant d'un renouvellement intérieur, l'Apôtre énoncerait une chose fausse, quand il dit qu'actuellement la grâce qui nous est apportée par Jésus-Christ est plus grande et opère en nous davantage que ne faisait auparavant le péché d'Adam ; il ne pourrait opposer à la mort et à la condamnation où tous les hommes sont tombés par le péché d'un seul, la justification qui donne la vie à tous par la justice d'un seul (ch. v, ℣. 18) ; il ne pourrait pas dire que, de même que tous sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, de même tous sont justifiés par l'obéissance d'un seul, si l'obéissance de Jésus-Christ était moins efficace que la désobéissance d'Adam, et si nous, qui par suite de cette chute sommes dans un état d'iniquité réelle et intérieure, au lieu

de porter simplement la faute d'autrui, nous ne recevions par Jésus-Christ qu'une justice extérieure et étrangère.

Si maintenant nous comparons la doctrine de saint Jacques avec celle de saint Paul, nous reconnaîtrons promptement que pour les mettre en contradiction l'une avec l'autre, il a fallu d'abord faire des œuvres de la loi chez saint Paul des œuvres évangéliques, ou bien lui prêter l'intention de mettre la foi en opposition avec les autres vertus évangéliques, de désigner celles-ci et leurs actes, ainsi que les œuvres du cœur, comme œuvres de la loi, et d'opposer en même temps les effets de la grâce, c'est-à-dire les bonnes œuvres évangéliques, à la grâce elle-même. Saint Paul, d'après cela, aurait donc enseigné que les fruits de la grâce détruisent ou ternissent la grâce, et que, le salut de l'homme venant de la grâce, il ne peut venir des fruits ou des effets de la grâce.

C'est donc dans les œuvres qu'est la différence. Saint Jacques ne parle pas d'œuvres de la loi, comme saint Paul, et saint Paul ne dit nulle part que l'homme est justifié par la foi *seule,* à l'exclusion de toutes œuvres, même des bonnes. Quand saint Paul met en contraste l'un avec l'autre ἐργάζησθαι et πιστεῖν, celui qui s'adonne aux œuvres et celui qui a la foi, il entend, par le premier de ces mots, l'homme qui se meut dans le cercle étroit des œuvres de la loi, tel qu'il était lui-même avant sa conversion, l'homme qui a la conscience légale de sa justice parfaite (Phil., ch. III, ℣. 6), qui se croit irréprochable aux yeux de Dieu et des hommes, comme il l'est à ses propres yeux, qui n'est troublé dans ce contentement de soi par aucun sentiment de coulpe, les sacrifices propitiatoires prévenant le mauvais effet de toutes les transgressions et omissions. Cet homme-là se glorifie de ses œuvres, n'a que faire d'aucune grâce et gagne sa récompense comme une chose due. Mais les œuvres par lesquelles saint Jacques dit que l'homme est justifié, sont au contraire des œuvres de foi et de grâce, des œuvres qui se joignent nécessairement à la foi, qui ont pour objet de la compléter et de la consommer (pour la justification), de la nourrir et

de la conserver. Car dès que la foi, qui n'est d'abord que la connaissance de la vérité des révélations et des promesses divines, passe à l'état d'abandon confiant et, par conséquent, d'obéissance intérieure envers Dieu, les œuvres existent déjà comme œuvres de cœur ou intérieures, ou bien elles suivent infailliblement. Ainsi, d'après la doctrine de saint Jacques, la foi est achevée par les œuvres, comme l'arbre par ses fruits, comme le pacte ou la promesse par l'accomplissement, comme l'intention par l'acte. Mais l'homme, ni au début, ni au terme de sa carrière, n'est justifié autrement que par la foi et les œuvres. Les œuvres dont parle saint Jacques sont des œuvres qui s'accomplissent sous la loi royale ou la loi de la liberté, celle-là même que saint Paul appelle la loi de l'esprit de vie : car, « où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. »

La foi dont parlent saint Paul et saint Jacques est formellement la même. Mais saint Paul, par la foi qui justifie et sanctifie réellement, entend un acte moral complexe, renfermant plusieurs actes psychiques et comprenant notamment les œuvres intérieures de charité, d'espérance, de prière, de pénitence. Saint Jacques, de son côté, distingue la foi d'avec les œuvres dont elle est la source, et n'entend point par *foi* une croyance frivole, artificielle, une vaine ombre de foi, mais la foi véritable. Cette foi, il est vrai, est inutile et morte sans les œuvres, c'est-à-dire impuissante pour la justification et la sanctification ; mais dès que les œuvres s'y joignent, cette même foi, auparavant inutile et impuissante, « devient parfaite par les œuvres, » et l'homme est alors certainement justifié par cette même foi qui agit alors simultanément avec les œuvres. Saint Jacques nie donc que la vertu de justifier appartienne non-seulement à la foi imaginaire, fausse et vaine, mais même à la vraie foi (en tant que seule). Car Abraham avait certainement une vraie foi ; et c'est précisément de lui que saint Jacques dit qu'il fut sauvé (non par la foi), mais par les œuvres. La foi, comme l'entend saint Jacques, est achevée par les œuvres, et coopère avec elles dans la justification ; ce n'est donc pas une fausse foi, mais seulement une foi à qui il ne manque rien que les bonnes œuvres.

La vertu efficace de la foi, c'est-à-dire l'obéissance volontaire, l'abandon en Jésus-Christ et en sa volonté, sont nécessaires pour la perfection de la foi, et celle-ci ne justifie que lorsqu'elle est devenue cette obéissance intérieure, ou se manifestant en œuvres extérieures. Saint Jacques désigne donc l'action extérieure comme nécessaire à la justification et achevant la foi, parce que tout sentiment intérieur non-seulement se révèle, mais aussi s'affermit et se développe par les actes; et, bien que l'acte extérieur ou la manifestation active de la soumission à Jésus-Christ ne soit pas nécessaire pour le commencement de la justification, elle est au moins une condition indispensable de sa durée, de son accroissement et de la sentence finale qui déclare l'homme justifié. Saint Paul et saint Jacques parlent donc d'une même foi et d'une même justification; pour cette dernière, saint Jacques non plus ne parle d'œuvres de la loi, c'est-à-dire d'œuvres qui ne s'accomplissent que dans l'esprit de la loi, sans la grâce et avec les forces propres et naturelles de l'homme; d'œuvres qui sont imposées extérieurement par la loi et satisfont de même à cette loi, mais qui manquent de véritable valeur intérieure; d'œuvres enfin qui, n'étant point engendrées dans la foi, ne sont que des services accomplis en échange d'une rémunération convenue. Les deux Apôtres se fondent sur la justification d'Abraham; saint Paul dit qu'elle consista en ce que Dieu imputa à justice à Abraham sa foi; saint Jacques la fait consister dans la bénédiction que Dieu fit descendre sur lui à cause de l'offrande qu'il avait faite de son fils. Cette bénédiction, ainsi accordée, et la déclaration dont parle saint Paul étaient essentiellement identiques; la foi et l'obéissance d'Abraham ne consistèrent point en un acte isolé, accompli dans une occasion particulière; mais elles s'étendaient sur tous les commandements, sur toutes les promesses de Dieu, à partir du moment où le patriarche avait quitté la Chaldée jusqu'à la fin de sa vie, et c'est pour cela que, lors de l'acte héroïque de foi et d'obéissance par lequel il se soumit au sacrifice de son fils, il fut justifié, c'est-à-dire déclaré juste, non-seulement en raison de cet acte, mais aussi de toute sa vie antérieure menée dans la foi. Car Abraham fut plusieurs

fois justifié par Dieu ; c'est-à-dire que dans chaque circonstance importante de sa vie, où il accomplissait un acte particulier de foi et d'obéissance, Dieu le déclara juste, en lui réitérant la promesse de le bénir dans sa postérité (Jésus-Christ). Les deux Apôtres regardent la justification non point comme un acte momentané, mais comme un état qui se continue, se développe, et qu'il faut perfectionner toujours. C'est pour cette raison que saint Paul, aussi bien que saint Jacques, ne fit point ressortir le moment où Abraham fut justifié pour la première fois, en vertu de sa foi et de son obéissance (Hébr., ch. XI, ℣. 8), mais un moment postérieur.

Quand on trouva qu'il était dangereux de retrancher du canon l'Epître de saint Jacques, il fallut se mettre en quête d'une interprétation qui adoucît au moins un peu ce qu'il y avait de trop tranchant dans la contradiction entre saint Jacques et l'exégèse protestante de saint Paul. La seule que l'on parvint enfin à découvrir et à laquelle on s'attacha avec ténacité, ce fut de dire que saint Jacques ne parle point de la justification devant Dieu, mais de la justification devant les hommes, et qu'il soutient que l'homme doit démontrer devant les hommes, par ses œuvres, que sa foi est véritable et de bon aloi, et qu'il possède la justice, afin que le monde aussi le reconnaisse pour juste. Cette explication fut évidemment conçue en désespoir de mieux. Ce que saint Jacques veut démontrer, c'est que la foi ne justifie seule ni devant Dieu [1], ni devant les hommes (ch. II, ℣. 18). Les œuvres, chez lui, ne sont pas des effets, mais des conditions de la justification ; prétendre que cet Apôtre a dit que l'homme doit justifier sa foi, ou bien en démontrer la qualité par ses œuvres, c'est lui faire dire (ch. II, ℣. 24) l'absurdité que voici : « Vous voyez que la foi de l'homme est justifiée par des œuvres, et non pas seulement par la foi. » Cette œuvre d'Abraham que saint Jacques fait ressortir, est justement celle où le patriarche n'avait nullement affaire aux hommes, qui l'en auraient au contraire condamné, mais à

[1] Ep. de saint Jacques, ch. II, ℣. 14, 17, 19, 21, 26. Dans tous ces versets il est question de la justification devant Dieu.

Dieu seul ; ce fut un acte de foi qui longtemps ne fut connu que de Dieu seul, et où toute la vie de fidélité d'Abraham se résuma, se consomma et prit, en quelque sorte, un corps.

Les adversaires que saint Jacques avait pour but de réfuter, ne soutenaient point que les œuvres sont inutiles pour la justification devant les hommes : c'étaient des gens qui, comme les Simoniens, ne voulaient pas admettre que les bonnes œuvres fussent nécessaires pour justifier l'homme devant Dieu. En général, pour ce qui regarde les œuvres, saint Jacques ne veut pas, comme on l'a souvent allégué, démontrer simplement qu'il est nécessaire de faire voir sa foi ; il n'emploie pas non plus, comme on a voulu souvent l'interpréter [1], l'expression « bonnes œuvres » par métonymie, en exprimant l'effet pour la cause, voulant dire que l'homme n'est justifié que par une foi féconde en œuvres, car, admettre cette opinion, ce serait faire des paroles de l'Apôtre un véritable non-sens (par exemple, ch. II, ℣. 18). Saint Jacques ne parle point de la nécessité d'une simple concomitance des œuvres, de leur présence oiseuse, pendant que l'homme serait justifié par la foi seule. Quand il parle d'une foi qui est morte sans les œuvres, il n'entend point que la foi ait besoin des œuvres pour être vivante, mais qu'elle n'en a besoin que comme moyen de justification [2]. La foi, comme simple assentiment donné par l'homme à la révélation divine, est déjà quelque chose de vivant ; mais elle n'a pas encore vertu pour justifier. Pour qu'elle soit consommée, il faut déjà qu'à l'*assensus* se joigne le *consensus*, qui est déjà une œuvre de cœur, comprenant l'obéissance et le commencement de la charité, et se manifestant en œuvres extérieures dès qu'une occasion lui est offerte.

L'antipathie de Luther pour l'Epître de saint Jacques se manifesta dès 1520 ; dans l'écrit sur « la Captivité de Babylone »

[1] C'est ainsi que l'ont expliqué, par exemple, Piscator, Sibrand et plusieurs autres exégètes protestants.

[2] En d'autres termes, saint Jacques appelle la foi morte, non pas *quoad naturam*, mais seulement *quoad usum et finem ; ut medium, non ut fides.*

il est dit, à propos du sacrement de l'Extrême-Onction : « Et » pour ne pas dire à présent que *cette Epître n'est pas de l'apô-» tre Jacques, ni digne d'un esprit apostolique*, comme beau-» coup de gens l'écrivent et le prouvent, bien que, par ha-» bitude, on lui ait attribué une certaine autorité, quel qu'en » soit l'auteur. » Dans la préface au Nouveau Testament de l'année 1522, il dit, après avoir déclaré que l'Évangile et la première Epître de saint Jean, les Epîtres de saint Paul aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens, et la première épître de saint Pierre sont les plus excellents livres du Nouveau Testament, il ajoute : « Aussi, en comparaison de ceux-là, » *l'Epître de saint Jacques est-elle une épître bien insipide, n'ayant* » *absolument rien du caractère évangélique*[1]. » Même dans la préface dont il fait précéder l'Épître en question dans sa Bible allemande, il déclare « que cette Épître *n'est pas l'écrit d'un apôtre*, » attendu qu'elle va droit contre saint Paul et tout le reste de l'Écriture, en attribuant la justice aux œuvres ; et, « quoique l'on puisse encore réparer cette Epître et trouver une glose à cette justice des œuvres, on ne peut cependant la disculper d'avoir appliqué aux œuvres (ch. II, ℣. 23), ce que Moïse (I Moïse, ch. XV, ℣. 6) dit uniquement de la foi d'Abraham et non de ses œuvres, comme saint Paul le cite (Rom., ch. IV, ℣. 3). De ce vice il faut conclure *qu'elle n'est pas d'un apôtre*. » — « Ce Jacques ne fait rien autre que de pousser à la loi et aux œuvres, et il brouille tout si bien qu'il me semble *que ce fut quelque pieux personnage qui, ayant retenu quelques sentences des disciples des Apôtres, les*

[1] Ed. Walch. XIX, 142 ; — XIV, 105. — « L'Épître de Jacques, de même que » celle de Jude, n'est point d'origine apostolique : elles ne sont pas dans l'esprit » de Jésus-Christ. Jacques était au-dessous de la tâche qu'il s'était proposée ; et » dans celle de Jude il n'y a rien de particulier, si ce n'est qu'il se réfère à la » deuxième Épître de saint Paul (L. c. XIV, 148 ; — IX, 1322-1336). » — En général, Luther avait conçu contre l'apôtre saint Jacques une aversion qu'il exprima en plus d'une occasion. Ce n'était pas seulement l'Épître de saint Jacques qui lui déplaisait, mais aussi sa déclaration au concile de Jérusalem, touchant le maintien de certains commandements d'abstinence, cette déclaration ne pouvant s'ajuster à la doctrine de Luther sur la conscience. « Si c'eût été, » dit Luther, « l'opinion sérieuse de l'Apôtre que cette loi devait être observée en » conscience, nous ne l'accepterions pas, car Jacques n'avait pas encore fait de » prodiges comme Pierre et Paul. » (L. c. VIII, 1041).

jeta ainsi sur le papier, ou que peut-être l'Épître fut écrite d'après sa prédication par quelque autre [1]. »

Mélanchthon ayant essayé, dans l'Apologie, de mettre saint Jacques en harmonie avec la nouvelle doctrine, Luther reconnut parfaitement que cette tentative avait échoué, et s'il n'en parla point publiquement, il s'expliqua du moins dans le cercle de ses intimes : « Beaucoup de gens ont travaillé et » sué sur l'Épître de saint Jacques, afin de la mettre d'ac- » cord avec saint Paul, comme Philippe Mélanchthon en a » aussi dit quelque chose dans l'Apologie, mais pas sé- » rieusement : *Car ce sont deux propositions entièrement op-* » *posées : la foi justifie, et la foi ne justifie pas.* Si je rencontre » celui qui me les fera rimer ensemble, je le coifferai de ma » barrette et consentirai qu'on m'appelle un sot [2]. »

Depuis que l'exemple de Mélanchthon avait démontré l'impossibilité de faire disparaître, par voie d'interprétation, la contradiction entre l'épître de saint Jacques et la doctrine luthérienne de la justification, on en revint à la rejeter purement et simplement par des considérations dogmatiques, et l'on s'efforça, sans s'inquiéter des suites que cela devait avoir pour l'autorité de tout le canon du Nouveau Testament, de répandre cette même manière de voir parmi le peuple. C'est pour cela que les théologiens de Wittenberg firent publier, par leurs soins, en 1535, une édition allemande du livre latin qu'*André Althamer*, le réformateur d'Ansbach, avait écrit spécialement dans le dessein de déclarer apocryphe l'Épître de saint Jacques. « Je pense, » est-il dit dans cet écrit, « que » cette épître ne fut point écrite par un apôtre, mais par » quelque pieux homme du nom de Jacques, et voici mes » motifs et mes arguments : D'abord, ce Jacques, dans son » écrit, n'enseigne point le sublime et excellent article de » notre foi touchant la justification, comme le font avec » soin les autres apôtres, qui ne mettent rien au-dessus de

[1] Ed. Walch. xiv, 148. ss. — Dans son Sermonnaire, il se plaint de ceux qui, dans la distribution des épîtres, ont aussi compris celle de saint Jacques, « qui » n'est pourtant *pas de l'apôtre*, ni comparable à celles des autres apôtres. » Dans le Commentaire sur la Genèse, il dit : « *Jacques fait un sot raisonnement* » par rapport aux œuvres, bien entendu (L. c. xii, 766; — i, 2303, 2225).

[2] L. c. xxii, 2077.

» cette doctrine, où est notre salut éternel ; il ne parle non » plus une seule fois des fruits de la passion, de la mort et de » la résurrection de Jésus-Christ [1]. »

Bugenhagen, dès 1527, avait déjà accusé l'Apôtre de professer une doctrine *impie* [2] ; et les centuriateurs de Magdebourg déclarèrent que « l'Epître de Jacques ne s'écarte pas » peu de l'analogie de la doctrine apostolique, en ce qu'il » attribue la justification, non pas à la foi seule, mais aux » œuvres. » *Guy Dietrich* qualifie cette épître de « *doctrine toute rapetassée de morceaux*, » et *Petrus Palladius*, évêque luthérien de Zélande, l'appelle un fagot embrouillé et mal assemblé (*scopæ dissolutæ*). *Aquila* aussi, dans son Apologie « contre Agricola, l'ironique railleur, l'impertinent calomniateur, » de l'an 1548, dit : « Que l'Extrême-Onction soit un sacrement, cela est encore contre l'usage de Jacques, qu'ils appellent faussement un apôtre [3]. » De même s'exprime encore *Wolfgang Musculus* : « Les papistes objectent l'Epître » de Jacques ; mais quoi que ce Jacques ait pu être, fût- » ce un frère de Jésus-Christ, une colonne entre les Apôtres, » un apôtre extrêmement grand, il ne saurait porter préju- » dice à la vérité de la foi seule [4]. » — André Carlstadt, au contraire, maintient la canonicité de cette Epître [5], et semble n'avoir écrit tout son livre « des Ecritures canoniques » que dans cette seule vue et « contre son ancien ami, » comme il dit, c'est-à-dire contre Luther. Néanmoins on

[1] *André Althamer :* l'Épître de s. Jacques. Wittenberg, 1535. A. 3. — Dans un autre écrit (Diallage, h. e. conciliatio locorum Scripturæ, qui prima facie pugnare inter se videntur. Argent. 1527), il dit : « Nous ne pouvons ici prendre la défense de saint Jacques, *car il cite l'Ecriture d'une manière fausse, et lui seul contredit le Saint-Esprit, la loi, les prophètes, Jésus-Christ et tous les apôtres.* Son témoignage est nul. Il ment sur sa tête (*mentitur in caput suum*). — Par ses propres paroles déjà, nous savons qu'il ignorait ce que c'était que la foi. » (Voy. Neudecker, Introduct. au Nouv. Test. p. 666.)

[2] Ex hoc loco (Jac. II, 21) potes deprehendere errorem Jacobi epistolæ, in qua impium vides argumentum, præterquam quod ridicule colligit. Citat scripturam contra scripturam, quod Spiritus sanctus ferre nequit, non potest igitur reliquis adnumerari libris, qui justitiam fidei prædicant. (Bugenhagii Comm. in Ep. ad Rom. Haganoæ 1527. f. 39.)

[3] Apologie d'Aquila. B. 2. — Neudecker, L. c. — *Massonii anatomia triumphans*, I, 638.

[4] In loc. comm. cap. de Justif. n. 5.

[5] Voy. *De canonicis scripturis libellus.* Wittenb. 1520.

continua, même dans des livres populaires, à traiter avec un dédain étudié cette portion du Nouveau Testament. C'est ainsi que, dans un écrit de l'an 1524, on dit : « Jacques glo-» rifie les œuvres et ôte à Jésus-Christ sa gloire, ce qui est » faux et à l'encontre de saint Paul et du reste de l'Ecriture. » Saint Paul, cela est certain, n'a point voulu parler de la foi » jacobiste, de la foi imaginaire et sophistique. Hélas ! à quoi » donc pensait ce bon Jacques avec son épître [1]. »

L'Intérim fournit à l'aversion des protestants contre saint Jacques un nouvel aliment, le sacrement de l'Extrême-Onction devant y être rétabli en raison de cette Epître. Dans un « Avis touchant l'Intérim, » il est dit : « Ainsi cette Epître de » saint Jacques, qui conseille d'appeler les prêtres auprès des » malades, de les oindre d'huile, de prier pour leur santé, est » suspecte dès longtemps, et plus cela dure, plus elle le de-» vient, et l'on doute qu'elle soit d'un apôtre; on suppose » même que non-seulement elle n'est pas d'un apôtre, mais » d'un homme qui, en vérité, ne devait pas être un vrai chré-» tien aux yeux de Dieu [2]. » Un autre écrit, de 1548 également, est encore plus énergique : « Voilà que ce maître In-» térim remet encore sur le tapis la sotte Epître de Jacques » disant faussement qu'elle est de saint Jacques, fils d'Alphée, » frère du Seigneur. Avec cela, ce n'est pas un épître, mais » un assemblage de quelques sentences confusément mê-» lées, ce qu'on appelait autrefois *un rapiat aut rapiarium*; » voilà ce que c'est que cette Epître du prétendu Jacques. » C'est une pure tracasserie; aussi les anciens ne l'ont pas » admise au nombre des livres saints. Et puis, ce Jacquot » contredit saint Paul et enlève à la foi sa justice [3]. »

Plus tard toutefois, quelques théologiens recommencèrent, à l'instar de Mélanchthon, à essayer des ressources de l'exégèse. *Paul d'Eitzen* ne veut pas blâmer Luther d'avoir rejeté l'Epître de saint Jacques ; mais il essaie pourtant d'une explication. Chez Jacques, dit-il, « justifier » signifie seulement

[1] *Haynricus Spellt*, un simple frère en Jésus-Christ de tous les fidèles; la simple foi. 1524. B.; B. 2.

[2] Avis sur l'Intérim. 1548, B. 4.

[3] Un *dialogus* ou entretien de quelques personnes touchant l'Intérim (s. l.) 1548. B. 3.

montrer et révéler par de bonnes œuvres la justice déjà existante[1]. En 1607, cependant, le surintendant Leyser, dans ses sermons sur la justification, prêchés à Prague et devenus célèbres à cette époque, préféra encore mettre en suspicion l'Épître de saint Jacques :

« D'où vient que l'Epître de saint Jacques n'est pas regardée, par beaucoup de gens, comme émanée du véritable apôtre ? De ce qu'il n'a point observé ce *methodum* de Jésus-Christ et des Apôtres. Il a vu qu'après la mort des Apôtres une grande licence a envahi la vie des gens qui ont compté sur la foi sans œuvres. C'est à ceux-là qu'il a opposé son Epître, pensant remédier au mal en préconisant la loi, et il écrit que l'homme est justifié par les œuvres, et non par la foi seule, contredisant directement en cela l'apôtre saint Paul. Et, bien qu'on puisse arranger la difficulté à l'aide de gloses, en montrant que le mot foi, *item* le mot *justificare*, est employé chez saint Paul et chez Jacques dans un sens différent, il n'en est pas moins certain que cette doctrine n'est pas le vrai *methodus apostolicus*[2]. »

Pourtant, depuis le commencement du XVIIe siècle, les attaques contre saint Jacques et la canonicité de son Epître cessèrent. On sentit quelle action destructive cette lacération du Canon devait exercer sur la base du protestantisme lui-

[1] Pauli ab Eitzen comm. in Genesin, p. 626 et ss. — *Le procédé d'Æpinus, réformateur de Hambourg, est original. Après avoir essayé de se défendre, dans son* Traité de la justification, *par un mensonge évident :* (Jacobus non disputat, an sola fides justificet, vel an fides et bona opera simul justificent, sed disputat de qualitate justificantis fidei), *il tombe sur les théologiens catholiques, disant que, puisqu'ils osent en appeler à Jacques, ils sont les vrais instruments de Satan; que ce sont eux qui minent, par cette prétention, l'autorité de la sainte Ecriture, car :* Cum Jacobus, si est apostolus, cum Paulo dissentire non possit, et maxime in causa justificationis, quod ex utroque viro idem spiritus Dei locutus sit, in confesso est, Pontificios aut perperam interpretari verba Jacobi, aut tecte concedere, hanc epistolam non esse Jacobi apostoli. Si apostoli est, cum Paulo pugnare non potest; si non pugnat, alius est sensus Jacobi, quam ex eo Pontificii eliciunt, qui aiunt, fidem cooperari operibus, fidemque consummari ex operibus, significare, fidem et opera simul justificare, alterumque absque altero justificare non posse. (Joh. Æpini, liber de Justificatione. Francof. 1557 f. 129, 135.) — *Et voilà la logique de ce temps-là !*

[2] *Polycarp. Leyser :* Deux sermons sur les bonnes œuvres et la justification. — En 1621, Petrus Aibler (*Dissert. contra Mart. Borichium, n°* 6), disait encore : *Jacobus dure et periculose de justificatione Abrahami loquitur.* — *Matthieu Hoé* s'exprime plus vivement encore : « Dans l'Épître de saint Jacques sont dites des choses diamétralement opposées à saint Paul et à Moïse (Dissert. Monitor., p. 83). »

même, sur la doctrine de l'inspiration et autres points semblables. On eut donc de nouveau recours à l'expédient déjà mis en usage antérieurement, puis abandonné quelque temps comme insoutenable. On en revint à alléguer que saint Jacques ne parle point d'une justification devant Dieu, mais seulement de la justification aux yeux des hommes à qui, la foi étant invisible, il fallait la montrer par des œuvres. Depuis Hutter et Hoé, cette explication fut toujours copiée par tous les théologiens luthériens. *Jean-Ernest Grube*, de Kœnigsberg, le protestant le plus versé dans la connaissance de l'antiquité chrétienne, ayant, vers la fin du XVII[e] siècle, soumis au consistoire prussien ses « *Dubia*, » on y vit que, parmi d'autres points, c'était précisément la position de la doctrine protestante sur la justification vis-à-vis de l'Epître de saint Jacques, de la primitive Eglise chrétienne et de sa doctrine, qui l'avait convaincu que le système protestant manquait de base et était insoutenable. Il fit remarquer que l'Eglise primitive avait déjà fort bien connu cette doctrine de la justification de l'homme par la grâce et à l'exclusion des bonnes œuvres, mais que ce n'était point comme doctrine orthodoxe; qu'au contraire elle l'avait condamnée comme hérésie simonienne, et que saint Jacques semble avoir écrit spécialement contre cette doctrine, qui était devenue actuellement le dogne capital de l'église protestante. Les deux théologiens, chargés par ordre de Fréderic III, électeur de Brandebourg, de réfuter l'écrit de Grabe, *de Sanden*, professeur à Kœnigsberg, et *Spener*, alors prédicateur de la cour, ne trouvèrent rien à répondre, si ce n'est que saint Jacques ne parle que de la justification devant les hommes [1].

---

[1] *Spener;* Salut de l'Église évangélique, p. 151.— *Bernard Sanden*; Réponse aux « *Dubia* » de E. Grabe, p. 468. —De notre temps, les uns, dans l'église protestante, ont soutenu qu'il y avait concordance entre saint Jacques et saint Paul, en se fondant sur une interprétation tout-à-fait différente de la vieille explication protestante; les autres, au contraire, ont ouvertement déclaré que les deux apôtres sont inconciliables. Ainsi, *Geisse* (Justification par la foi, Marbourg, 1833) a voulu démontrer que saint Jacques, penseur illettré, n'ayant point compris saint Paul, avait l'intention, ch. II, ℣. 24, de le réfuter. *Frommann* (art. Jacques dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber) a trouvé qu'entre les deux apôtres il y a « certainement une divergence réelle et qu'on ne peut concilier, » mais qu'on a tort cependant de regarder comme une contradiction. *Kern* va jusqu'à déclarer que l'Épître est le produit d'une secte ébionite. *Aug. Schmidt*

Déjà, dans le premier volume de notre ouvrage, nous avons parlé des efforts que l'on fit à Wittenberg pour faire croire que la doctrine de la justification, ce puissant levier de la révolution religieuse, n'était qu'une vérité étouffée par la théologie scolastique, mais qui avait été reconnue par l'ancienne Eglise et confirmée par les écrits des Pères. S'il en était réellement ainsi, saint Augustin, ce champion de la grâce contre le pélagianisme, devait être, entre tous les docteurs de l'Eglise, celui qui avait exposé avec le plus de détails et de clarté la doctrine professée par les protestants, lui qui, d'ailleurs, avait eu tant d'occasions de s'expliquer sur les matières relatives à la justification de l'homme, sur le rapport entre saint Paul et saint Jacques et sur toutes les questions qui se rattachent à celles-là.

Pourtant Luther, qui, à son début, en 1518, s'était prononcé avec tant de confiance en s'appuyant du sentiment de saint Augustin, devint par la suite de plus en plus réservé à cet égard. Parfois même il donna à entendre qu'on ne devait plus du tout, en ce qui touche à ces matières, s'inquiéter des Pères, qui avaient mal compris la question et vivaient à une époque où déjà la doctrine des Apôtres s'était obscurcie. Dans une interprétation de l'Epître de saint Jean, qu'il ne débita, il est vrai, que devant ses auditeurs, et qui ne fut publiée qu'en 1708, on lit l'aveu que voici : « Dans Augustin on trouve peu de chose touchant la foi ; dans Jérôme, rien. Aucun des anciens docteurs n'est pur et sincère, ni n'enseigne la foi pure. Bien souvent ils exaltent les vertus et les bonnes œuvres, mais la foi bien rarement. » Dans le cercle de ses intimes, il était encore plus explicite : « Depuis que j'ai compris par » saint Paul la grâce de Dieu, je n'ai pu avoir de considéra- » tion pour aucun docteur ; je les prise bien peu. Dans le

(*du Dogme de la justification*, feuille ecclésiastique de Mecklenbourg, IV, 2, pag. 46) soutient que la doctrine de saint Jacques, qui fait dériver la justification des œuvres, contredit directement celle de saint Paul, qui ne voit jamais la justification que dans la certitude de la grâce. *Scharling*, théologien danois (*Jacobi et Judæ epp. Harniæ* 1841) est d'avis qu'entre saint Jacques et saint Paul il reste toujours une *differentia nunquam prorsus tollenda. R. Stier*, au contraire (l'Epître de saint Jacques expliquée en 32 méditations, Barmen 1845), pour rendre justice à la doctrine de saint Jacques, a sacrifié la doctrine protestante.

» commencement je lisais Augustin; mais la porte s'étant ouverte dans saint Paul, de sorte que je sus ce que c'est que la justice de la foi, c'en fut fait d'Augustin [1]. »

Mélanchthon, au contraire, regardait de pareilles paroles comme des indiscrétions. Il ne se rebuta point de soutenir toujours, de la manière la plus formelle, que saint Augustin est un témoin aussi clair que décisif en faveur de la doctrine qu'il se glorifiait d'avoir développée et perfectionnée. En 1546 encore, il disait dans une préface aux œuvres latines de Luther : « Si saint Augustin avait à décider les querelles de » notre temps, il se déclarerait tout-à-fait pour nous, du moins » est-il expressément de notre opinion sur le pardon par » grâce, sur l'usage des sacrements, etc. [2]. » Dans la Confession d'Augsbourg il avait cité saint Augustin, et notamment son livre *De Spiritu et Littera*, comme témoignage en faveur du dogme protestant de la justification, les théologiens catholiques ayant déjà plusieurs fois déclaré que cette doctrine était une invention entièrement nouvelle et tout-à-fait inconnue de l'ancienne chrétienté. Mélanchthon prétendait qu'on ne devait point accorder cela, surtout dans un moment aussi décisif et dans un document destiné à produire sur l'Empereur et les princes encore catholiques une impression favorable à la doctrine luthérienne : en cette occasion, suivant lui, il fallait insister avec la plus entière confiance sur le témoignage de l'ancienne Eglise et surtout sur celui des plus considérés d'entre les Pères. Il ne se fit donc aucun scrupule, même dans l'Apologie, de reprocher encore aux théologiens qu'ils niaient par un aveuglement volontaire, ou un mensonge soutenu sciemment, la conformité entre la doctrine de la justification de saint Augustin et celle des protestants [3]. « Toute cette affaire, » est-il dit dans la plus ancienne édition allemande de l'Apologie [4], « comme quoi un homme

[1] Ed. Walch. IX, 1054 ; — XXII, 2070.

[2] L. c. XIV, 523. *De même dans la vie de Luther :* Tunc et Augustini libros legere cœpit, ubi et in Psalmorum Enarratione et in libro de Spiritu et Littera multas perspicuas sententias reperit, quæ confirmabant hanc de fide doctrinam et consolationem, quæ in ipsius pectore accensa erat. (Melanchthonis vita Lutheri, § 5, p. 10.)

[3] Livre de Concorde de Walch., p. 100.

[4] V. Bertram : Dissert. littéraires, III, 70.

doit devenir saint et juste devant Dieu, est longuement traitée par saint Augustin contre les pélagiens, et par saint Ambroise en plus d'un endroit. Et, bien qu'ils sachent (les théologiens catholiques) que nous suivons l'opinion de ces docteurs, ils s'emparent cependant de quelque petit mot, pour faire leurs simagrées devant les gens. » Les choses restèrent longtemps en cet état : la foule des prédicants luthériens se rassurèrent sur l'autorité de Mélanchthon, décisive à leurs yeux ; le petit nombre de ceux qui connaissaient les écrits de saint Augustin pour les avoir lus eux-mêmes, ou qui lisaient les réfutations des théologiens catholiques, gardaient le silence. On ne fut donc pas peu surpris, lorsque, quarante-cinq ans plus tard seulement, la première contradiction contre ce point de la Confession d'Augsbourg se fit entendre chez les luthériens. Voici comment la chose se passa.

La Formule de Concorde contenait la Confession allemande sous la forme la plus ancienne, extraite d'un exemplaire conservé dans les archives de Mayence, et on y retrouvait l'appel au livre de saint Augustin *sur l'esprit et la lettre*. Aussitôt les théologiens et les prédicateurs de Poméranie déclarèrent que c'était pour eux un motif suffisant pour ne point accepter le formulaire d'Union, de voir, dans la Confession principale, citer à l'appui de la doctrine protestante sur la justification un livre de l'ancienne Eglise qui dit précisément le contraire, et exprime, en termes clairs et positifs, le système catholique. C'est, disaient-ils, mettre aux mains des adversaires catholiques une arme terrible dont ils ne manqueraient pas de faire bon usage, et se charger de l'opprobre d'un mensonge manifeste et public, qu'on prétendrait en outre, rendre obligatoire pour tous les prédicateurs et théologiens du temps présent et des générations futures. Ainsi, dans la déclaration faite par le synode de Stettin en 1577, après qu'on lui eût soumis le livre d'Union, il était dit : « Les papistes ne manqueraient pas de tirer bon parti de ce qu'on y dit que nos églises enseignent, touchant la justification du pauvre pécheur devant Dieu, les mêmes choses que saint Augustin dans son livre « *de Spiritu et Littera*, » qui enseigne sur la justification exactement de la même manière que font aujourd'hui les papistes. » L'année suivante, dans un nou-

veau synode, on dressa un mémoire détaillé des motifs qui décidaient la Poméranie à repousser la Formule de Concorde ; dans ce factum, on lisait : « Evidemment l'exemplaire de la Confession d'Ausgbourg a encore ce défaut de dire, à l'article 20 « de la foi et des bonnes œuvres » : que nos églises enseignent, touchant la justification de la foi, comme tout le livre de saint Augustin *De Spiritu et Littera;* car il n'en est pas ainsi, et si nous voulions concéder et accorder cela aux papistes, le suprême et principal article de notre doctrine évangélique serait perdu [1]. » Dans un autre avis, rédigé par le surintendant général Runge, il est également dit : « Nous ne pouvons tenir pour la véritable Confession d'Augsbourg l'exemplaire de Mayence (inséré dans la Formule) : l'article 20, de la justice de la foi par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, où on allègue la conformité de saint Augustin, est erroné et très dangereux à cause des papistes ; d'ailleurs, l'exemplaire de Mayence diffère, sur beaucoup d'articles, de la première Confession d'Augsbourg qui fut publiée à Wittenberg, en 1531, par Luther et d'autres de nos anciens, et insérée dans les œuvres de Luther, imprimées à Iéna [2]. Et s'il fallait regarder l'exemplaire de Mayence comme la bonne et véritable Confession d'Augsbourg, la vraie, pure et divine doctrine de la justification de la foi par Jésus-Christ serait perdue et livrée aux mains des papistes, à cause de cet article 20 [3]. » Les auteurs de la Formule de

[1] Balthasar : Collections pour l'histoire ecclésiastique de Poméranie, I, 338, 378.

[2] En effet, le passage de la Confession d'Augsbourg où il était dit que saint Augustin avait enseigné les mêmes choses que les protestants, comme le prouvait son livre *de Spiritu et Littera*, ce passage fut supprimé, sans doute à la demande de Luther, dans la première édition allemande qu'on en fit à Wittenberg. Déjà, du reste, ce passage avait été remplacé, dans le texte latin publié par Mélanchthon en 1530, par celui-ci : *Tota hæc causa habet testimonia Patrum, nam Augustinus multis voluminibus defendit gratiam et justitiam fidei contra merita operum.* Dans la *Variata* de 1540, c'est encore autre chose ; on y lit : *Multæ sunt integræ hac de re apud Augustinum disputationes.* — Après quoi est cité un passage de saint Augustin qui n'a absolument aucune valeur relativement à la controverse entre les catholiques et les protestants.

[3] L. c. II, 120. — *Dans une lettre à Chemnitz, du 7 avril 1579, Runge dit sur le même sujet :* Tu ipse scis, Augustinum in toto libro *de Spiritu et Littera* non docere sic de justificatione, sicut de ea juxta scripturam nostræ docent ecclesiæ. Et qualia in contextu ea sint dicta, quæ ex 9 et 29 capite citantur, non ignoras.

Concorde répliquèrent que ce qu'on trouvait si dangereux dans la Confession d'Augsbourg se trouvait également dit de saint Augustin dans l'Apologie (art. 4, 5, 6, 20); que si on le trouvait bon dans l'Apologie, on ne pouvait le trouver mauvais dans la Confession [1]. Sur ces entrefaites, un théologien de Poméranie avait démontré, dans un écrit spécial, la complète contradiction qui existe sur tous les points entre la doctrine de saint Augustin et le système protestant de la justification; mais ceux de Saxe, de Brunswick et de Wurtemberg ne s'en laissèrent point troubler. Une correspondance eut lieu, à ce sujet, entre Runge et les théologiens de Helmstedt : il était à craindre, leur écrivait Runge, que, si l'on en venait un jour à un colloque avec les théologiens catholiques, on ne se fît plus de tort en se fondant,

In Tiletano et aliis defensoribus Tridentini Concilii conspicitur, quomodo Pontificii, Jesuitæ et alii nos in articulo justificationis consensu Augustini prægravent. Si verum est, Augustinum in libro *de Spiritu et Littera* idem nobiscum de justificatione docere, cur Lutherus, Jonas, Pomeranus, Philippus et alii patres non reliquerunt eamdem asseverationem in prima germanica A. C., quæ statim, postquam Carolo exhibita fuit, Witebergæ publicata est? Cur eadem asseveratio non exstat in plenius declarata Confessione, quæ anno 1540 Witebergæ germanice edita, et tanta cum intemperie ab Illyrico et aliis crucifixa est? (L. c. II, 195.) — *Touchant les passages de saint Augustin cités dans la Confession, Chemnitz avait écrit à Runge, le 14 novembre* 1578 : Quod in scripto germanico exemplari allegatur Augustini liber *de Spiritu et Littera*, non satis potest causæ esse, ut idcirco rejiciatur. Nam in Apologia, et veteri et recenti, latina et germanica, eodem prorsus modo non tantum allegatur liber ille Augustini, sed et integræ sententiæ descriptæ sunt, et in ipsius confessionis latinæ editione anno 40 ex illo Augustini libro in loco de fide integra sententia ascripta est. Hæc velim accurate a vobis perpendi, ne rejectione Augustini novæ turbæ excitentur à vobis, cum etiam in vestro exemplari Apologiæ liber ille diserte citetur. (*Rehmeyer. Histoire ecclés. de Brunswick. tom.* III, *suppl.* 308). — *Dans un autre mémoire des théologiens de Poméranie* (*Balthasar,* II, 222) *il est dit de nouveau : Qu'il n'est pas vrai que l'église évangélique enseigne sur la justification ce qu'enseignait saint Augustin dans son livre* de Spiritu et Littera : « *Car ce qu'Augustin enseigne dans son livre, les papistes et les » jésuites l'enseignent et le croient aujourd'hui.* » — *Dans un autre écrit, émané du synode d'Anklam* (L. c. II, 237) *on lit :* Manifestum est, hodie Jesuitas et alios Pontificios de justificatione sic docere (sicut Augustinum), et Augustini auctoritate et consensu nos et nostras ecclesias maxime prægravare. Et quamvis dicatur, Principes ante annos quinquaginta Augustæ tali forma confessionem germanicam exhibuisse, tamen constat, patres nostros Lutherum, Philippum, Brentium et alios postea intra duos aut tres menses eam partem magno judicio et consilio correxisse, sicut docet exemplar germanicum C. A., quod Witebergæ sub initium anni 1531 publicatum est.

[1] Balthasar, II, 222.

avec la première Confession, sur la doctrine de saint Augustin touchant la justification, qu'en omettant, avec la seconde Confession, l'antithèse contre les Zwingliens [1]. Dans le Mecklenbourg, on reconnut que la prétention du synode de Poméranie était parfaitement fondée, et Chytræus rapporta que, dès 1544, le réformateur Schnepf avait déclaré, dans un discours prononcé publiquement à Tubingen, qu'il n'y a pas, dans tout saint Augustin, une seule syllabe de la justice de Jésus-Christ imputée à l'homme par la foi [2]. Par-

[1] V. chez Balthasar : Lettres de Runge à Daniel Hofmann.

[2] Epp. Chytræi, p. 1113. — *Chytræus ajoute :* Profecto si ad veterum patrum antiquitatem provocamus, magna pars doctrinæ, quam a præceptoribus nostris Luthero et Philippo didicimus, nobis abjicienda erit, de præcipuis et summis fidei nostræ articulis, ac imprimis de justificatione, de qua Augustinum, cujus consensus a nostris interdum pro forma citatur, prorsus Pontificiis ac Tridentino Synodo ὁμόψηφον καὶ ὁμόσπονδον esse non ignoras. *En ceci, du reste, il imite l'exemple de Mélanchthon, son maître et modèle; dans un discours sur saint Augustin, rédigé par lui et prononcé en* 1578, *à Rostock, par Frederus, son gendre, il affirme que :* Libellus de *Spiritu et Littera* discrimen legis et Evangelii erudítius, quam ulla cæterorum Patrum scripta explicat. *Il savait très-bien que saint Augustin y avait développé, non pas la doctrine protestante, mais bien celle de l'Eglise catholique sur le rapport entre la loi et l'Evangile. Ensuite il est dit :* Etsi autem de imputatione justitiæ Christi gratuita (qua), perpetuo etiam post acceptum Spiritum sanctum justi et accepti Deo et vitæ æternæ hæredes manemus, non ita perspicue, ut Lutherus, sese explicat, nec per omnia Pauli sententiæ satisfacit, tamen, quia propius, quam scholastici et alii, ad eam accedit, in C. A. et Apologia etiam Augustini testimonium citatur, ut sane mirer, a quodam exemplum primæ A. C. in hac urbe editum hoc potissimum prætextu arrodi, quod in articulo 20. A. C. Augustini consensus in eo allegetur, quo recepto puritas doctrinæ de justitia fidei damnum faciat et Papistis penitus prodatur; cum tamen ille ipse se ad Confessionem et Apologiam a. 1531 Witebergæ editam referat, in qua multis voluminibus Augustinus gratiam et justitiam fidei contra merita operum defendere dicitur, et nominatim ex libello de *Spiritu et Littera* locus integer in Apologia describitur. Quæ si non offendunt eum in Confessione et Apologia a. 1531 edita, cur Moguntino exemplo tantopere hanc unam ob causam irascitur? Orationes Chytræi, p. 601 (*Voy. Schütz* : Vita Chytræi, II, 520). — *Néanmoins ce même Chytræus reconnaissait dans des lettres qui n'étaient pas, il est vrai, destinées à devenir publiques, que la doctrine de saint Augustin n'a rien de commun avec celle des protestants, et dans la censure de Rostock sur la Formule de Concorde, rédigée par lui, il est dit* : In Confessionis articulo 20 allegatur Augustini consensus de justitia fidei : *comme le démontre tout le livre* de Spiritu et Littera. At non solum explicatio doctrinæ de justificatione libro Concordiæ inserta cum Augustini explicatione non congruit, verum etiam vicinus noster in Pomerania peculiari scripto per singula capita libri de *Spiritu et Littera* ordine, dissimilitudinem sententiæ Augustini et nostrarum ecclesiarum demonstrat, ut primo illo exemplari C. A. Moguntino puritatem doctrinæ de justitia fidei corrum et Papistis prodi evincat (*Voy. Schütz*, II, 517).

fois, on faisait même des aveux encore plus importants et plus étendus; il est vrai que c'était dans le commerce de la correspondance intime. Dans un mémoire adressé collectivement par tous les théologiens et prédicateurs de Rostock à ceux des trois villes de Lubeck, Hambourg et Luneburg, on déclarait, sans détour, que sur les articles du libre arbitre, du péché, de la justification et des bonnes œuvres, la doctrine des Pères en général (de l'antiquité orthodoxe) s'accordait complètement avec celle des théologiens catholiques [1]. Publiquement, toutefois, on continuait, dans des écrits polémiques publiés par centaines, à accuser les catholiques de s'être écartés, sur tous ces articles, de la doctrine de l'ancienne Eglise.

QUERELLES ANTINOMISTES.

L'antagonisme entre la loi et l'Evangile, tel que le conçut Luther, ainsi que Mélanchthon à son début, était une des colonnes fondamentales du nouveau système, et sur cet article on peut voir déjà clairement quel abîme séparait ce système d'avec celui de l'Eglise catholique. Ce que l'Eglise avait jusqu'alors enseigné, ce n'était pas que l'Evangile est l'opposé de la loi morale et exclut celle-ci de l'opération du salut et de la nécessité pour le salut; mais elle enseignait que l'Evangile complète et consomme la loi, la rend salutaire, la conduit au but pour lequel elle fut donnée, et donne à l'homme la force d'accomplir cette loi, de sorte que l'homme peut faire, au moyen de l'Evangile, ce qu'il ne pouvait par la loi seule, à

[1] Cur in his articulis, de quibus declarationes et confessiones ex diametro cum prioribus nostrorum confessionibus pugnantes in his ecclesiis toties editæ sunt, non idem veriti sumus aut veremur, ne a Pontificiis accusemur, quod a propriis confessionibus et ab orthodoxa antiquitate discesserimus, quæ certe (paucis Augustini postremis et Prosperi dictis exceptis) tota fere Pontificiorum doctrinæ de libero arbitrio, gratiæ prævenienti ex sese assentiri valente, et de justificatione, sicut nunc ab illis explicatur, ὁμόψηφος est (Voy. *Bertram :* Lunebourg évangélique. Appendix, pag. 271).

savoir, résister au péché et mener une vie vraiment pure et sainte. Ce que l'Eglise avait enseigné jusqu'alors, c'est que l'Evangile est une loi de la grâce, c'est-à-dire de la vertu et du secours de l'Esprit divin, une inscription de la loi et de la volonté de Dieu dans le cœur de l'homme, qui désormais lui obéit volontairement, et est de plus en plus pénétré de son esprit. Luther, au contraire, partait de la supposition qu'il y avait opposition absolue entre la loi et l'Evangile. La loi, avec ses exigences absolument impossibles à accomplir, est pour lui une parole de colère ; mais l'Evangile est destiné à ôter à l'homme la frayeur que lui a donnée la loi, en lui révélant que Jésus-Christ a déjà tout fait pour lui, que déjà il a accompli la loi avec tous ses commandements inexécutables pour l'homme, et que celui-ci n'a plus rien à faire que de s'approprier cette œuvre de Jésus-Christ avec la foi (c'est-à-dire par une application spéciale). Tandis que la loi exige que nous accomplissions tout nous-mêmes, et par cela même nous convainc de notre impuissance et de notre abandon, l'Évangile nous montre Jésus-Christ qui nous donne gratuitement l'accomplissement opéré par lui, dès que nous croyons seulement à ce don. D'après cela, ce n'est pas l'Evangile qui exige une sainte vie, c'est la loi. L'Evangile ne fait que consoler et offrir gratuitement toutes ses promesses, sans aucun égard à quelque chose que nous puissions faire ; car il ne demande rien à l'homme que de s'en appliquer le contenu par la foi. La sainteté et la justice intérieure ne sont donc pas des conditions établies par l'Evangile, mais seulement par la loi ; mais jamais ce qu'exige la loi ne doit être mêlé à la doctrine de l'Evangile ; sinon, celui-ci perd sa vertu de douce consolation; et, de même, le salut ne doit être annoncé et promis que d'après l'Evangile, et non d'après la loi, ni être soumis à l'observation d'aucun commandement. Voilà pourquoi Luther, fidèlement imité en cela par ses adhérents, s'était habitué à désigner par le nom de Moïse la loi de conscience, la voix divine qui parle dans le cœur de l'homme ; et tout ce que l'Apôtre dit contre la loi cérémonielle de Moïse, Luther avait coutume, en l'exagérant encore, de le tourner au dénigrement de cette loi morale intérieure.

Ce fut un compatriote de Luther, un de ses plus anciens

disciples et adjoints qui, le premier, essaya de rattacher ensemble, d'une manière différente, la loi, l'Evangile et la pénitence. *Agricola* fut mécontent de voir accrocher l'une à l'autre, par une juxtà-position mécanique, deux doctrines entièrement différentes et essentiellement contraires, celle de la loi et celle de l'Evangile, dont l'une n'existerait que pour détruire ce que l'autre aurait opéré; dont l'une ne ferait que tourmenter et condamner, et dont l'autre n'aurait pour objet que de consoler et de rassurer; dont l'une exigerait tout, et infiniment plus que l'homme n'est en état de faire, et dont l'autre n'exigerait absolument rien. Au lieu de ce dualisme, Agricola voulait l'unité de doctrine; il voulait, bien que souvent il ne conçût pas ses propres idées avec netteté, fondre ensemble la loi et l'Evangile, de telle manière que l'Evangile aussi renfermât un élément moral impératif, et que non-seulement il consolât et rassurât, mais inspirât aussi une crainte salutaire par la menace d'une condamnation. De là sa thèse 17e : « Or, il est besoin d'une doctrine, qui non-seulement condamne avec une grande force, mais qui sauve également : cette doctrine, c'est l'Evangile, qui enseigne en même temps la pénitence et le pardon des péchés. » L'idée d'Agricola était qu'une doctrine (l'Evangile) ne peut être réellement salutaire qu'autant qu'elle renferme à la fois, et la faculté d'effrayer et de condamner (l'impénitent), et la vertu de conduire l'homme à la pénitence et à la sanctification, en lui faisant une condition de l'une et de l'autre. Il rappelle (thèses 14, 15) que nulle part Jésus-Christ ne chargea les Apôtres de prêcher la loi, mais qu'il ne leur donnait jamais mission que de prêcher l'Evangile, celui-ci comprenant tout ce qui est nécessaire pour la conversion et le salut de l'homme. Donc, ce qu'Agricola blâmait dans la doctrine de Luther, c'était d'appliquer ce terme de « loi mosaïque » à tous les préceptes moraux renfermés dans la religion (d'où la thèse 9 : « Il n'est pas nécessaire d'enseigner la loi de Moïse, ni pour le commencement, ni pour le milieu, ni pour la consommation de la justice de l'homme ») et d'exclure de l'Evangile toute cette partie morale. Agricola s'attachait aux passages de saint Paul où la loi de Moïse est déclarée abrogée, et il en concluait que cette loi est également abolie dans l'Eglise chrétienne, en

tant qu'elle prescrit des devoirs généraux de morale sous cette forme politique et extérieure qui lui est propre, et en y attachant la crainte du châtiment et une sanction pénale catégorique et impérative. Voilà pourquoi il soutient (thèses 6, 7) que cette loi ne sert point à la justification de l'homme, et que l'Eglise n'en a pas besoin [1].

On voit qu'Agricola était préoccupé d'une pensée que les autres points du nouveau système de la justification l'empêchaient seuls de concevoir et de développer avec plus de clarté et de solidité. Cette pensée, c'était qu'en présence de ce dualisme de la loi et de l'Evangile on ne pourrait jamais arriver à une véritable pénitence; que la prédication de la loi n'est propre qu'à produire, chez le pécheur, une frayeur impuissante sans aucune vertu sanctifiante, et que l'Evangile, offrant des promesses sans conditions et une simple consolation, n'est bon qu'à étouffer le véritable esprit de pénitence, en annonçant à l'homme, sans exiger de lui l'accomplissement d'aucune condition morale, une justice et un salut absolus. Il soutenait qu'il fallait au contraire prêcher la vraie pénitence d'après l'Evangile, d'après la doctrine de la passion et la mort de Jésus-Christ.

Dès 1527, Agricola avait combattu, dans ce sens, l'instruction de Mélanchthon aux pasteurs saxons. La même année, il avait inséré dans un Catéchisme publié par lui la doctrine que la vraie pénitence ne vient que de l'Evangile. Jusqu'alors Luther avait méprisé, comme une logomachie oiseuse, cette querelle qui plus tard le passionna si fort et, s'il faut l'en croire, faillit lui coûter la vie. Mais il prit une toute autre attitude, lorsque, dix ans plus tard, Agricola,

[1] Les articles que, dans les œuvres de Luther (ed. Walch. xx, p. 72 ss.), on trouve joints à ceux que nous avons cités, et où respire en partie le plus grossier antinomisme, ne sont évidemment pas l'œuvre d'Agricola : ils contredisent même en partie ses thèses authentiques, et semblent n'être qu'un ramassis de paroles prononcées par divers prédicateurs qu'on comprenait sous le nom d'*Antinomiens*. Quelques passages se retrouvent, presque dans les mêmes termes, dans les premières œuvres de Luther; d'autres sont attribués à Agricola par ses adversaires, comme expressions *orales* de sa pensée. A l'article 2 et 3 : « Es-tu une prostituée? etc. » Luther ajouta : Istas duas potest negare fortasse, tamen nescio. Nec sunt Islebio imputati, sed aliis ut suis discipulis, ut titulus indicat. Omnes aliæ sunt M. Grikls, ut ex aliis probatur. (Voy. Fœrstemann, nouveau Recueil de Documents, I, 314.)

qui s'était démis de ses fonctions à Eisleben et établi à Wittenberg, y renouvela sa querelle.

Ce qu'Agricola écrivit pendant et après son séjour à Wittenberg, porte en cent endroits l'empreinte de la confusion d'idées et de la contradiction. Cela s'explique par deux motifs ; d'abord, succombant sous la supériorité de pouvoir et l'inimitié de Luther [1], il essaya de l'apaiser par des concessions ; ensuite, enfermé dans le cercle du dogme protestant de la justification, qui avait pour base nécessaire l'opposition entre la loi et l'Evangile, il ne put jamais, malgré tous ses efforts, arriver à une véritable clarté. Si nous ne possédions sur la doctrine d'Agricola que les répliques de Luther dans ses cinq disputes, et ce qu'il en dit dans sa lettre à Gütel et dans son rapport à l'Electeur, il serait impossible de démêler, même approximativement, l'opinion réelle d'Agricola, tant on s'est appliqué, dans ces écrits, à tout mêler, à tout bouleverser, à tout défigurer. Luther, du reste, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, met toute cette controverse sur le compte du diable, comme une nouvelle tentative d'arrêter les progrès de la Réforme, et prête à Agricola les motifs les plus honteux [2]. Quant à la question principale de savoir en quoi consistait la vraie repentance, et si l'Evangile, ne commandant ni exigeant réellement rien, est en effet une simple prédication destinée à consoler et à rassurer, question qu'il importait surtout d'éclaircir, Luther ne voulut pas même s'y engager ; il dépeignait toujours la doctrine comme si elle avait pour objet de supprimer la loi morale et de laisser une libre carrière à toute transgression, à tout péché [3]. Les commissaires électoraux Mila, Brück et Pauli,

[1] « Voilà trois ans, » dit-il dans une pétition à l'électeur Jean-Frédéric, du 1 mars 1540, « que je me laisse mettre sous les pieds, et que je rampe sur ses talons comme un pauvre petit chien. Trois fois déjà l'affaire a été arrangée, avec serrements de mains et parole donnée; mais chaque fois, ç'a été de mal en pis, jusqu'à ce qu'enfin il n'y a plus eu de trêve aux calomnies et aux outrages du haut de la chaire. » (Voy. Fœrstemann, p. 319 ss.)

[2] « Et enfin, » dit-il, « ce qu'il voulait, ce niais, c'est que ceux de Wittenberg ne fussent rien, et Eisleben tout. » (Fœrstemann, p. 322.)

[3] *Gaspard Bœhme, pasteur à Eisleben, en manifesta son indignation dans une lettre à Agricola* : Ego cum primum incidissem in lectionem libelli Lutheri de Ecclesiis, etc., non parum sum commotus. Est enim apertissimum, impudentissimum mendacium, quod tibi impingit de peccatorum permissione (*Voy. Færste-*

chargés d'arranger le différend à Wittenberg, indiquèrent plus loyalement le point de vue d'Agricola. « Eisleben, di-
» sent-ils, a eu l'idée que la pénitence ne peut exister sans
» le Saint-Esprit, et que, le Saint-Esprit n'étant donné que
» par l'Evangile, on ne doit point prêcher la loi pour con-
» duire à la pénitence. Voilà le résumé de son opinion ; il
» n'y fait point de distinction entre les deux œuvres du
» Saint-Esprit : crainte et consolation. Car, quoique le Saint-
» Esprit ne console que par l'Evangile, et ne rachète et
» justifie les consciences que par lui, il doit pourtant y
» avoir aussi une parole qui dénonce et châtie aussi le
» péché, par laquelle le Saint-Esprit, en vertu de son divin
» ministère, châtie et effraie continuellement les consciences,
» de même que par l'Evangile il leur apporte continuelle-
» ment la consolation et la grâce [1]. »

En vain Agricola s'efforça de repousser les calomnies qu'on répandait contre sa personne et contre sa doctrine; en vain il démontra qu'autre chose était de soutenir « qu'on ne doit pas enseigner la loi pour qu'elle justifie et sanctifie devant Dieu, ou pour qu'elle gouverne les consciences, ou pour qu'elle fasse naître le repentir chez ceux qui font pieusement pénitence et se convertissent à Dieu, » ou bien d'enseigner, selon l'accusation de Luther, qu'il ne faut prêcher ni observer aucune loi. Il ne pouvait espérer d'appréciation calme et équitable de son affaire ni à la cour de l'Electeur, ni à Wittenberg ; car il avait également pour adversaire Mélanchthon. Celui-ci trouva, comme toujours, que c'était une présomption intolérable de ne vouloir point se contenter de la doctrine établie par lui, dans laquelle le dogme était conçu si méthodiquement et si exactement, et où tout était dans le meilleur ordre, et d'oser suivre une autre voie [2]. On supprima donc les écrits d'Agricola et on

mann, p. 316). Ce Bœhme avait été lui-même destitué, comme disciple d'Agricola, sur l'accusation d'antinomisme; mais alors on voulait à toute force l'obliger à reprendre sa place.

[1] Corp. Ref. III, 1035.

[2] Vide, quale doctrinæ genus isti inepti pariant, qui nostras in his materiis accuratas et μεθοδικὰς distributiones fastidiunt, et suas quasdam ἀκυρολογίας amant, quibus applaudunt indocti. (Corp. Ref. III, 452.)—*Du reste, Mélanchthon ne manque jamais de dépeindre la doctrine d'Agricola comme un grossier*

lui défendit de faire réimprimer ceux qui avaient paru antérieurement. Enfin, lorsqu'il vit qu'il n'y avait pas pour lui de paix possible tant que Luther serait contre lui, et que même l'Electeur semblait disposé à le priver de sa liberté, il se soumit et publia une rétractation telle que Luther l'exigeait de lui. Mais il n'en parvint pas davantage à son but, qui était d'apaiser la rancune du Réformateur. Luther demeura implacable, se donnant toutes les peines qu'il pouvait pour le dépeindre dans ses lettres comme un homme inutile, sans consistance ni valeur, et pour l'écarter de tout emploi. Il écrivit à Stratner, qui venait d'obtenir un emploi à la cour de Berlin en même temps qu'Agricola, qu'en comparant ce dernier à lui, Stratner, il lui semblait un diable comparé à un ange. Avant cette époque, il avait insinué à l'Electeur qu'il ne devait aucune protection à un homme qui outrageait et blâmait les théologiens et les écoles de ce prince, comme foyers d'erreurs ; cette fois, il écrivit qu'il avait conseillé à Agricola de se démettre de ses fonctions de prédicateur pour se faire bouffon, ce dernier emploi étant le seul auquel il fût propre. Il n'y eut pas jusqu'à la patience dont Agricola avait fait preuve à Wittenberg au milieu des outrages et des accusations continuelles de Luther, dont celui-ci ne lui fît ensuite un crime, disant qu'il laisserait bien fendre du bois sur son corps, et qu'il savait laisser fondre sur lui de gros orages en faisant bonne mine, comme s'ils ne le regardaient pas. Il continua toujours à le décrier comme « un esprit orgueilleux et présomptueux et un hypocrite, » qui avait voulu s'insurger contre ses précepteurs. Il assurait que jamais pape ne l'a-

antinomisme, comme un rejet de toute loi sous la nouvelle Alliance. Ainsi il dit dans une lettre à Guy Dietrich : Negat, in Novo Testamento ullam legem docendam esse. *A Camérarius :* Negat, in Ecclesia Decalogum docendum esse. *Le 25 nov., à Dietrich de Schenk, à Freiberg :* Fribergensis ille δημήγορος ita ruit, ut displiceat suo theatro. Vociferatur turpiter contra legem illa ἄτοπα, quæ somniabat Islebius, Christianis nullam legem prædicandam esse. (Corp. Ref. III, 452.) *Et en même temps il signait avec Jonas, Bugenhagen et Amsdorf un rapport à l'électeur, où il était accordé que les accusations de Luther contre Agricola sont exagérées et injustes ; qu'Agricola, quelque violent que fût l'écrit de Luther, ne devrait pas se l'appliquer à soi seul, et penser « que le docteur Martin Luther n'est pas comme un autre homme, etc. » (Voy. Færstemann,* p. 326 ss.)

vait affligé autant que cet Agricola, et celui-ci étant venu plus tard, en 1545, à Wittenberg avec une lettre de l'Electeur de Brandebourg, pour conférer avec Luther sur l'ordre de ce prince, il ne voulut pas le recevoir. En vain Agricola lui envoya-t-il sa femme et sa fille qui avaient jadis vécu dans la maison de Luther, le vieux Réformateur voulut emporter sa haine jusqu'au tombeau, où on le descendit quelques mois plus tard, et il écrivit à Buchholzer, à Berlin, qu'il souhaitait ardemment d'être condamné par ce monstre (Agricola), afin d'être au moins dispensé, par là, de tout commerce et de toute amitié avec lui et tous ses amis ; que Gricol resterait toujours Gricol [1].

Pour Luther, toute cette querelle n'eut d'autre effet que de le faire persister dans son dogme plus fermement que jamais. Dans un sermon, rédigé en 1540[2], il revient à son hypothèse ordinaire, qu'il n'y a que deux sortes d'hommes : ceux qui n'ont pas encore reconnu leur péché, ni ressenti la crainte de la colère de Dieu, et à ceux-là il faut leur prêcher seulement la loi ; puis ceux qui sont effrayés et timides, et à ceux-là il ne leur faut rien annoncer que le seul Evangile, qui ne prêche point la colère, mais vient uniquement pour consoler les consciences et ne montre ni ne donne que grâce et pardon en Jésus-Christ. Quant aux antinomiens qui, selon lui, intervertissaient ces deux choses, disant qu'il faut d'abord prêcher la grâce et rassurer, puis effrayer par la colère, ils n'entendaient rien à la colère ni à la grâce, à la pénitence ni à la consolation des consciences.

[1] Fœrstemann, p. 322. — Ed. Walch. XXII, 1555. — *Colloquia ed. Rebenstok,* II, 252. — De Wette, V, 735. — Dans les mêmes *Colloquia*, on cite une parole échappée à Luther, et qui prouve que, s'il l'eût voulu, il aurait très-bien su indiquer la véritable idée d'Agricola : *Si ipse,* dit-il, *pœnitentiam ex amore justitiæ vult prædicare, tunc tantum justis prædicet* (II, 47). Plus loin, il parle de l'inexprimable chagrin qu'il ressentait du scandale causé par l'abandon d'un homme qui l'avait touché de si près; il avait failli, disait-il, mourir à la peine en composant les écrits dirigés contre Agricola. *Ah! quantos dolores et agonismes sustinui in ista causa propter scandalum, quod ille, in quem posui spem meam, quem fovebam, exaltabam, defendebam, qui in mensa mea suavis et mansuetus facie, aliud voluit quam ostendit. — Vitam ferme cum morte mutassem, antequam meas positiones contra ipsum peperi, quibus ipsi et scandalo occurrere cupiebam.*

[2] Ed. Walch. XI, 1794 et suiv.

Mais quand Luther parle d'antinomiens [1] qui enseignent que tout péché est simplement aboli, et qu'on ne doit ni châtier les péchés, ni effrayer les gens au nom de la loi, il semble qu'il parle d'une autre espèce de gens. A ceux-là Luther répliquait : « Ils ne comprennent pas que la justice et la rémission du péché est au milieu des péchés ; mais ils s'imaginent que ceux-ci sont tout-à-fait abrogés et ôtés, » paroles qui étaient plutôt propres à prêter appui à l'antinomisme si vivement combattu par Mélanchthon, comme d'autres passages analogues qui se trouvent chez Luther. En outre, il qualifiait d'antinomiens les individus ou les communautés qui ne voulaient point tolérer les semonces et les invectives personnelles que les prédicateurs luthériens n'avaient que trop l'habitude de donner pour prédications de la loi [2]. Ou bien encore, il entendait en général par antinomiens tous ceux qui, « sous l'apparence de la confiance en » la miséricorde de Dieu, ne font que selon leurs désirs, tout » comme si un fidèle ne pouvait pécher, et comme s'ils » étaient trop justes, trop saints, trop pieux, pour avoir en» core besoin qu'on leur prêchât la loi ; » il se plaignait de ce que les prédicants qui enseignaient le peuple dans ce sens, avaient contribué à attirer sur les fonctions de la prédication le mépris si général où elles étaient tombées. — Une fois même, il crut devoir s'excuser publiquement d'avoir, par ces premiers écrits, fourni une ample matière à cette espèce d'antinomiens qui ne prêchent que la grâce et la consolation et plongent les gens dans la sécurité, et de leur avoir donné l'occasion de s'appuyer de son autorité en suivant maintenant son exemple. Son excuse consistait à dire qu'alors c'était le temps de prêcher la consolation et une grâce absolue et sans condition ; car « le Pape maudit avait » fortement opprimé les consciences avec ses institutions » humaines. Nous étions alors, tous ensemble, condamnés » et fort tourmentés ; l'eau de la bouteille était épuisée, c'est» à-dire il n'y avait plus de consolation ; nous étions couchés » comme des moribonds, comme Ismaël sous le buisson, » et c'est pour cela qu'il nous fallait des docteurs qui ensei-

[1] Ed. Walch. I, 2500. — [2] L. c. 1818.

» gnassent et annonçassent la grâce de Dieu pour nous ré-
» conforter [1]. »

La doctrine calviniste, ou protestante réformée, d'après laquelle l'homme, une fois justifié par la foi, ne perd plus cet état de justice, et, par conséquent, lors même qu'il tombe dans de graves péchés, n'en demeure pas moins toujours dans la foi et dans la grâce, cette doctrine fut également qualifiée d'antinomisme par Luther et Mélanchthon [2]. Ce dernier parle de cette doctrine plusieurs fois. En effet, en traitant de la doctrine protestante de la justification, on la rencontrait tout d'abord, et nombre de gens croyaient qu'il est aussi naturel que nécessaire, au lieu d'une foi qui disparaît à chaque péché grave et renaît par une nouvelle conversion, d'admettre une foi permanente et inamissible en dépit du péché, et qui, par conséquent, justifie toujours. Cependant cette doctrine, comprimée par les efforts de Mélanchthon, ne se fit jour, dans le domaine de la confession luthérienne, que par éclats isolés, et comme plus tard elle fut constamment mise au nombre des dogmes calvinistes, elle ne pouvait manquer de partager l'antipathie des luthériens contre tout ce qui appartenait spécialement au calvinisme.

Une chose singulière et bizarre dans la position de Mélanchthon, c'est que, tout en s'élevant lui-même en mainte occasion contre l'antinomisme de certains prédicateurs luthériens, il fut lui-même accusé d'hérésie au même titre, et la souillure de l'antinomisme lui resta même aux yeux de la postérité. A la vérité, l'antinomisme qu'il blâmait chez les autres, était tout-à-fait différent de celui dont on l'accusa lui-même. Au nombre des antinomiens désignés par Mélanchthon comme de dangereux sophistiqueurs de la doctrine luthérienne, se trouvait *Thomas Naogeorgus*, pasteur à Kahla, qui enseignait cette même doctrine dont il vient d'être question, et qui fut plus tard développée par Calvin et de Bèze; à sa-

[1] Ed. Walch. XXII, 28. — Ed de Leipzig, II, 291.

[2] Il n'est pas vraisemblable qu'Agricola ait enseigné quelque chose d'analogue. Si Luther lui endosse pêle-mêle tout ce qui, de divers côtés et par toutes sortes d'adversaires, se disait et se publiait contre sa doctrine sur la loi et l'Évangile, cela tient à la méthode polémique dont Luther s'était fait une habitude. Les commissaires de l'Électeur furent plus justes sur ce point. (Voy. Commissarii ad Electorem. d. 9 Jun. 1540. Corp. Ref. III, 1036-37.)

voir, que les élus, alors même qu'ils pèchent contre leur conscience, n'en restent pas moins justes (par imputation [1].) Parmi les mêmes antinomiens, toujours selon Mélanchthon, il faut ranger également le pasteur *Aureus*, qui, lors de l'inspection de 1529, professa la doctrine que, puisque le péché demeure dans les saints en cette vie, ils restent également saints et en possession du Saint-Esprit et du salut, quoiqu'ils commettent l'adultère et d'autres péchés contre la conscience [2]. Un autre vieil ami de Luther, le pasteur *Stiefel*, fut également accusé d'antinomisme; en 1561, il adressa à ce sujet au duc de Saxe une « défense, » par laquelle on voit que ce qui lui avait attiré le reproche d'antinomisme, ce n'était point la doctrine sur l'inamissibilité de la foi et de la justice; mais cette autre doctrine, soutenue par Luther, et autrefois aussi par Mélanchthon lui-même, que l'homme justifié est débarrassé du joug de la loi, qui est abrogée pour lui, non-seulement dans sa puissance de condamnation, mais aussi dans sa force obligatoire. Voici l'explication de Stiefel : « Quand nous enseignons qu'on est justifié par la foi seule- » ment, nous enseignons à accomplir entièrement et verita- » blement la loi. Car, Jésus-Christ ayant accompli toute la loi, » et cet acccomplissement étant communiqué à quiconque » croit en Jésus-Christ, il s'ensuit qu'il est quitte de la loi, à » laquelle, quant à lui, il a été satisfait [3]. » *Jacques Schenk*, à Freiberg, fut accusé de même, surtout par ceux de Wittenberg, et Luther nourrit contre cet homme un ressentiment

[1] Corp. Ref. v, 290. — Quant à la différence entre la loi et l'Evangile, Naogeorgus s'exprimait tout-à-fait dans le sens de Luther; par exemple, dans ses annotations sur I saint Jean, f. 17 : Si quid ergo in Apostolicis scriptis legum et præceptorum de moribus et operibus invenitur, sciamus, id proprie nec Evangelii nec Apostolorum esse, sed legis potius esse vocem ad terrendos et molliendos humiliandosque securos, præfractos et impios homines, quorum multi sub Evangelii nomine delitescunt. Evangelion nobis Christum proponit ut mediatorem, ut redemptorem, ut satisfactorem, ut vitam nostram denique, non ut exactorem et judicem.

[2] En 1535, Aureus fut destitué pour des motifs qui ne sont point connus, et Luther l'en consolait dans une lettre du 15 juin 1535. L'année suivante Mélanchthon lui-même s'employa pour lui auprès de l'électeur, et dans une lettre à Lauterbach, du 27 déc. 1536, Luther rapporte qu'Aureus est prisonnier dans la forteresse de Leuchtenbourg. Plus tard cet Aureus eut la tête tranchée pour cause d'adultère (Corp. Ref. ix, 764; — iii, 17. — De Wette, iv, 608; — v, 38).

[3] Observat. miscell. Lipsienses, iii, 897.

tout particulier. Dans les écrits de Schenk ne se trouve comme nous avons déjà eu occasion de le dire, que la doctrine protestante ordinaire, et il ne semble pas qu'il ait eu avec Agricola aucune liaison personnelle ni aucune relation de doctrine. Il se bornait à protester contre la prédication de la loi dans l'Eglise [1]. La querelle antinomiste entre *Aquila* et son diacre fut encore de la même espèce. Enfin, cette question du rapport entre la loi et l'Evangile, et de la manière de les enseigner l'une et l'autre du haut de la chaire, fut la cause d'une longue querelle à Hildesheim. Dans cette ville, le surintendant *Tilemann Krage* fut accusé par certains prédicateurs, qui lui imputèrent de ne pas faire assez de cas de la loi, de trop attribuer d'importance à l'Evangile et à la foi, d'étouffer ainsi, chez les gens du commun, la pratique des bonnes œuvres, et d'être trop froid dans son enseignement touchant les bonnes œuvres et leur nécessité pour le salut. De son côté, Krage accusa les prédicateurs Marshusen, Holthusen, Fabri, Bismark, Felicianus, Bolbrugge, Ursinus et Regius, d'avoir enseigné qu'il ne faut point révéler aux gens du commun la doctrine de l'Evangile, attendu qu'ils n'en deviennent que pires; d'avoir cousu à la justification les œuvres de la loi, la vie et la conduite; de ne pas faire de distinction entre l'Evangile et la loi, et de l'avoir appelé faux docteur parce qu'il avait condamné le péché capital, l'aveuglement et l'incrédulité, et qu'il avait prêché la rémission des péchés par la foi [2].

[1] En 1537, Cruciger écrit à Guy Dietrich : Jacques de Freiberg se met aussi à crier publiquement que dans l'église on ne doit point enseigner la loi. Pourtant nous ne voyons pas qu'il ait aucune relation avec celui des nôtres qui le premier inventa cette doctrine, et il en a gâté beaucoup d'autres dans les endroits où il a été auparavant. » (Corp. Ref. III, 454 cf. 452.)

[2] La question touchant l'effet de la consécration dans la cène et de la présence du corps de Jésus-Christ dans le pain, faisait également partie du sujet de la querelle. Krage, dans ses écrits, qualifiait ses adversaires de rois des rats, parjures, esprits grossiers et rebelles, pourceaux, prédicateurs de calote, traîtres envers Dieu, garnements, ennemis du sang de Jésus-Christ, conducteurs aveugles, blasphémateurs, langues de vipères, chiens enragés, caïnites insensés et envieux (Salig. III, 176). S'il en faut croire Mélanchthon, il alla jusqu'à qualifier du haut de la chaire, de niais entiché de la loi, un autre prédicateur (Corp. Ref. IX, 176). Dans cette lutte, Krage succomba, ayant mis aussi contre soi le magistrat de la ville, qui lui reprocha dans un mémoire : de s'être toujours querellé avec les diacres et les administrateurs de l'Église, d'avoir semé la zizanie

Au fond de toutes ces querelles et de tant d'autres du même genre, c'était toujours le même vice essentiel, l'inévitable discordance de la doctrine protestante de la justification, qui revenait sans cesse. Dès que certains hommes insistaient sur la nature absolue des promesses évangéliques, déclarant dans leurs sermons, conformément au système de Luther, que l'homme n'est justifié et sauvé que par l'imputation de l'obéissance active et passive de Jésus-Christ, et que toutes les vertus évangéliques et leurs actes doivent être rigoureusement exclus de tout rapport causatif avec la justice et le salut, ils s'attiraient, de la part de ceux qui penchaient davantage pour les idées de Mélanchthon et de Major, le reproche d'antinomisme, de mépris pour la loi morale émanée de Dieu. Si ceux-ci, de leur côté, essayaient de remédier aux effets ordinaires de la doctrine de l'imputation, en faisant de la conversion une condition des promesses évangéliques, et en comprenant dans cette conversion, non-seulement la contrition, ou la frayeur passive causée par la prédication de la loi, mais aussi le renouvellement intérieur, on les accusait aussitôt de *légaliser* l'Evangile, et de gâter à l'homme les consolations de l'Evangile, en mêlant à la prédication de celui-ci la prédication de la loi. De la sorte, l'un et l'autre partis ne pouvaient manquer d'occasions d'accuser leurs adversaires d'antinomisme. Néanmoins, vu la disposition générale des esprits, la première manière de voir était la plus répandue parmi les prédicateurs, qui pouvaient, en l'adoptant, compter sur la faveur de la multitude et un auditoire nombreux.

Cependant, Mélanchthon lui-même s'était attiré le reproche d'être tombé dans l'antinomisme. Dans la *Conf. Augsb. variata* de 1540, il avait conçu l'article de l'Evangile comme il suit : L'Evangile, qui offre les bienfaits de Jésus-Christ, la rémission des péchés, la justification et la vie éternelle, châtie les péchés et annonce la pénitence à cause de Jésus-Christ [1]. Voici quel fut, à cet égard, le jugement des théolo-

entre les bourgeois et l'autorité, et d'avoir, dans son écrit, qualifié de bœufs (d'imbécilles) les conseillers de la ville. Il fut donc destitué (*Lauenstein;* histoire ecclésiastique de Hildesheim, II, 27.)

[1] Ut autem consequamur hæc beneficia Christi, scilicet remissionem peccato-

giens luthériens, tels que Hutter : « Ici l'on enseigne, à la vraie manière des antinomiens, que l'Evangile, à proprement parler et en tant qu'opposé à la loi, est une *concio pœnitentiæ*, une prédication de la loi, prêchant la pénitence, châtiant le péché, et prêchant toutefois en même temps la rémission des péchés. Le mot Evangile étant pris ici *proprie et specifice*, personne ne saurait approuver cette erreur, à moins d'être antinomien et *nomoclaste*. Et cette erreur n'est que trop clairement répétée dans l'édition allemande de la Confession d'Augsbourg, au titre de la pénitence ou conversion à Dieu, en ces termes : « Cette crainte (de la colère de Dieu et de la » damnation éternelle) est suscitée, lorsque les cœurs sen- » tent qu'ils sont châtiés par l'Evangile à cause des péchés, à » cause du mépris envers le Fils de Dieu. » D'après cela, les autres péchés sont également châtiés par le Décalogue, comme dit saint Paul : « Par la loi, le péché est reconnu. » Et c'est là la première grosse erreur antinomienne qui se trouve dans le factum altéré, mal corrigé, et faussement appelé Confession d'Augsbourg [1]. » La querelle sur cette espèce d'antinomisme ne fut cependant soutenue avec vivacité qu'après la mort de Mélanchthon ; car, alors les Mélanchthoniens, surtout ceux de Wittenberg, Paul Krell, Pezel, Cruciger le Jeune, puis Hemming de Copenhague, qui défendaient sur ce point la doctrine de leur maître, furent attaqués comme antinomiens par les théologiens luthériens Judex, Wigand et autres.

On définissait alors l'antinomisme : une doctrine qui, enlevant à la loi sa véritable fonction, déclare que l'Evangile, dans le sens restreint de ce mot, est une prédication de pénitence [2]. Or, on déclara que cette doctrine était une erreur des plus pernicieuses, une erreur par laquelle Satan s'efforçait d'anéantir la plus belle œuvre et le plus grand

rum, justificationem et vitam æternam, dedit Christus Evangelium, in quo hæc nobis beneficia proponuntur, sicut scriptum est Lucæ ultimo : prædicate pœnitentiam in nomine ejus, et remissionem peccatorum inter omnes gentes. Cum enim omnes homines, naturali modo propagati, habeant peccatum, nec possint vere legi Dei satisfacere, Evangelium arguit peccata et ostendit nobis mediatorem Christum, et sic docet nos de remissione peccatorum.

[1] *Hutteri* Calvinista aulico polit. f. 31 ss.

[2] Par exemple, *Wigand, de Antinomia vet. et nova. Ienæ* 1571. *B.*

mérite de Luther, et de ravir aux fidèles leur consolation la plus efficace. Car un des plus grands services que Luther ait rendus à la chrétienté, ce serait d'avoir remis en lumière cette vérité, méconnue et enfouie depuis le temps des Apôtres, que la loi, exigeant de l'homme la plus complète obéissance, un accomplissement impossible des commandements de Dieu, le précipite dans la condamnation et le désespoir par le sentiment de son impuissance, jusqu'à ce que l'Evangile vienne le relever et le consoler, en lui offrant l'obéissance parfaite de Jésus-Christ à la place de celle qui lui est impossible, et le couvrant, le protégeant ainsi, tel qu'un bouclier impénétrable, contre les exigences et les menaces de la loi [1].

Or donc, pour conserver à la Chrétienté cette grande vérité, on ne doit pas, disaient les théologiens luthériens, alléguer que l'Evangile, au sens propre et dans sa différence d'avec la loi, soit une prédication de pénitence, ou que les promesses de l'Evangile dépendent des exigences de la pénitence et du renouvellement intérieur; l'Évangile doit être une pure promesse de grâce; c'est là précisément la différence entre la loi et l'Evangile, que la loi ne fait que des promesses conditionnelles, au lieu que l'Evangile promet sans condition et accorde gratuitement la rémission des péchés et la vie éternelle [2]. En soutenant que l'Evangile aussi mortifie les pécheurs, on le confond avec la loi et on en détruit le caractère; car on ne saurait qualifier d'agréable et consolante une voix qui mortifie le pécheur [3]. Les

[1] Voici, par exemple, comment s'explique Wigand : Discrimen legis et Evangelii prorsus erat post Apostolorum tempora obliteratum, atque multarum confusionum et errorum causam præbebat. Verum per Lutheri ministerium dilucide explicatum est, nempe quod lex sit aliquo modo naturæ humanæ nota, Evangelium vero minime, quod lex requirat hominum obedientiam perfectissimam juxta decem præcepta, et quia eam propter naturæ depravationem homines persolvere nequeant, terreat eos iramque Dei et pœnas denuntiet; sed Evangelium offerat atque largiatur gratis obedientiam et meritum Christi amplectentibus, eaque ratione pavidas et consternatas conscientias erigat et soletur, quod lex normam agendorum, Evangelium vero acta per Christum afferat atque communicet. (Wigandus, de bonis et malis Germ., p. 16.)

[2] Par exemple, dans l'Antinomia *de Wigand, B. — Ainsi encore chez Judex :* Quod arguere peccata, seu concionari pœnitentiam sit proprium legis, etc. (Basil. 1559.)

[3] Les propres termes de Wigand sont : *Dic, quæso, estne mortificans concio*

mélanchthoniens de Wittenberg, Pezel, par exemple [1], se défendaient principalement avec des citations des écrits dogmatiques et des Confessions de Mélanchthon, auxquelles les luthériens répondaient soit en étendant jusqu'à Mélanchthon le reproche d'hétérodoxie, soit en alléguant que dans ces passages le mot « Évangile » n'est pas employé dans sa signification dogmatique propre, mais seulement dans un sens impropre, plus étendu, dans le sens général de doctrine révélée.

Une attaque plus franche et plus décisive fut dirigée par Abdias Prætorius, de Francfort-sur-l'Oder, contre la distinction luthérienne entre la loi et l'Évangile, et contre la signification donnée à ce dernier comme promesse de grâce absolue et sans condition. Dans sa « Confession » il dit : « Jésus-Christ impose un joug et un fardeau aussi bien que Moïse ; car l'un et l'autre, Moïse et Jésus-Christ, la loi et l'Évangile sont des commandements. » Ensuite : « Les commandements de l'Évangile ont, aussi bien que ceux de la loi, établi des peines éternelles, d'après cette parole de Jésus-Christ : Qui ne croit point, sera condamné. » Puis encore : « L'Évangile aussi, pour toutes ces causes, est une prédication de pénitence, qui convertit le pécheur, et veut que les fidèles soient pieux et saints. » Assertion qui fournit aux théologiens de Mansfeld matière suffisante à l'accusation d'antinomisme contre Prætorius [2].

Ce fut surtout contre Prætorius et ceux qui partageaient ses opinions, qu'*André Musculus* dirigea sa polémique. Ce

vox jucunda? (L. c. H. 5.) — Ce même Wigand peint, dans les termes pathétiques que voici, la désolation de cette doctrine : « O vous, les plus misérables » d'entre les brebis, vous qui étiez frappées, blessées par Moïse, et précipitées » dans le gouffre de la mort ! vous qui, levant alors les yeux vers Jésus-Christ, » courant à son Évangile et à sa promesse de grâce, nourrissiez l'espoir de n'en » rien recevoir que d'agréable, de consolant, de salutaire, voyez comme ce nouveau docteur (Paul Krell) anéantit vos espérances : car voilà qu'il vous montre » un visage hideux, effrayant, vous disant que l'Evangile vous menace de sa » colère, qu'il vous effraie, vous frappe, vous rejette et vous mortifie encore da» vantage. » (K. 5.) — *Judex* aussi se plaint de ce que cette doctrine trouble les consciences, les désole et leur prépare le désespoir (p. 49).

[1] Apologia veræ doctrinæ de definitione Evangelii, auctore Christoph. Pezelio. Witeb. 1571.

[2] J.-G. Schulzii hist. Antinom. Witeberg. 1708. Dissert. II, § 21.

réformateur, dans son écrit « De la manière condamnable dont on prêche actuellement l'Évangile, » accordait que par suite de la doctrine à l'ordre du jour, on voyait surgir de toutes parts des mœurs brutales et désordonnées. Mais ensuite il s'élevait avec violence contre « la mère de toute hérésie, » contre cette belle Raison qui, pour ce motif, voudrait changer la doctrine enseignée jusqu'alors, mêler les œuvres et l'Évangile, confondre l'Évangile avec la loi, faire de Jésus-Christ un Moïse, et forcer ainsi les gens à faire de bonnes œuvres, sous prétexte qu'elles sont nécessaires au salut. C'était, disait-il, le diable sous le nom de Jésus-Christ ; cela arrêtait court la doctrine de la justification, arrachait de la conscience des gens toute certitude du salut, ruinait l'Église, et relevait au lieu de l'Église l'ancienne Synagogue, les anciens magisters et la moinerie. — D'un autre côté, Musculus lui-même et ses adhérents dans la Marche étaient, d'après Prætorius, de ces antinomiens qui prétendaient le fidèle affranchi de la loi, et s'exprimaient sur le compte de Moïse à la façon de Luther, renchérissant même encore sur ce dernier. « Musculus, dit Prætorius, n'applique » le Décalogue qu'aux impies seulement, ne lui reconnais- » sant d'autres fonctions que de contraindre et de forcer, de » menacer et d'effrayer, de blâmer et de châtier, de tonner » et de foudroyer, de condamner, de maudire et d'anathé- » matiser. De là ces paroles insensées et impies : Moïse va » avec le diable, c'est un prédicateur de Satan, un rustre, » un malotru ; ceux qui prêchent la loi prêchent de par » Satan ; n'ennuyez pas les chrétiens avec votre Moïse. Et » ses adhérents disent de même : Moïse est un coquin, un » tyran. Mais il n'entend pas que la loi soit appliquée aux » chrétiens, lui ôtant ainsi son autre fonction, qui est de » guider vers des œuvres honnêtes et agréables à Dieu et » de nous demander l'obéissance due à Dieu [1]. »

C'était là une espèce particulière d'antinomisme que soutinrent, outre Musculus, *Antoine Otto* et quelques autres prédicants de Nordhausen. Cette doctrine était également née de la distinction protestante entre Évangile et loi, et s'ap-

[1] Relation finale d'Abd. Prætorius, p. 109.

puyait sur des assertions de Luther, notamment sur son Commentaire de l'Epître aux Galates. On était d'accord sur ce point que la loi avait un double objet et un double usage ; d'abord un usage politique, étant destinée à maintenir dans la société humaine une discipline et une police extérieures ; et ensuite, un usage théologique, ayant aussi pour objet de conduire l'incrédule à la connaissance de ses péchés, et de le remplir de cette crainte du jugement de Dieu par laquelle il est poussé à s'imputer les mérites de Jésus-Christ. Or, certains docteurs, Mélanchthon surtout, avaient attribué à la loi encore un troisième usage : le renouvellement de l'homme, disaient ceux-là, qui suit immédiatement la justification, étant très-imparfait pendant toute la durée de cette vie, et le vieil Adam, avec son indélébile péché, demeurant toujours attaché même au juste, celui-ci, quoique affranchi de la contrainte de la loi et certain de posséder la justice imputée de Jésus-Christ, a pourtant constamment besoin de la prédication de la loi, qui le pousse et l'exhorte au bien. Cette théorie, qui bientôt eut le plus d'autorité et de partisans, rencontra néanmoins de l'opposition. A Nordhausen, Otto, ayant entrepris d'expliquer à sa communauté l'Epître aux Galates d'après le Commentaire de Luther, afin de préserver ses ouailles contre les erreurs majoristes, s'était prononcé, à cette occasion, contre la doctrine mélanchthonienne du *tiers usage*, Luther n'admettant dans son Commentaire que deux applications de la loi. Là-dessus, Schaub et Æmilius, prédicateurs à Stolberg, ville voisine de Nordhausen, prirent occasion d'accuser d'antinomisme Otto et le prédicateur Fabricius, qui enseignait selon les mêmes principes. Le recteur Néander, ayant déclaré qu'il partageait les vues d'Otto et de Fabricius, fut impliqué dans la querelle. Otto et ses amis prétendaient que c'était un devoir impérieux de résister au flot des altérations qui menaçaient de corrompre et de défigurer la nouvelle église par suite des innovations des majoristes, des victorinistes (c'est-à-dire des synergistes), des tertianistes, (partisans du système mélanchthonien sur le troisième usage de la loi), d'autant plus que Luther avait été suscité par Dieu pour révéler précisément la vraie différence entre

la loi et l'Evangile. L'idée de ces antinomiens était que la loi, à l'égard du fidèle, n'est plus active, mais passive; qu'elle n'en exige plus rien ; qu'elle ne l'exhorte plus ; mais que, sans la loi, sans être stimulé, le fidèle fait par nature les bonnes œuvres, comme un arbre porte ses fruits, sans qu'il faille le lui commander. Ils se fondaient particulièrement sur ces paroles de Luther, qu'il faudrait être fou pour écrire à l'usage d'un arbre un livre plein de lois et de commandements, afin de lui enjoindre de produire des pommes et non des ronces[1].

Otto s'attaqua surtout à Mélanchthon, comme au véritable auteur de cette fausse doctrine, l'accusant de dépouiller par sa trichotomie, sur ce point comme sur d'autres, la pure doctrine de Luther de sa meilleure sève et de sa vertu consolante ; il avait fait de même, disait Otto, avec ses trois causes concourant à la conversion du pécheur, et avec les trois éléments de la pénitence[2] ; ce tiers usage de la loi était précisément le cloaque d'où avaient découlé le majorisme et le synergisme, la rechute de la grâce dans les œuvres, prédite par Luther. Otto, Musculus, et ceux qui partageaient leur opinion, alléguaient comme leurs adversaires, que l'homme, après son renouvellement, reste encore en grande partie chair et entaché du vieil Adam, et que, sous ce rapport, il a besoin de la loi ; mais ils soutenaient que cet usage de la loi n'est point distinct de l'usage politique, ou de cet objet de discipline extérieure, qui est, en général, la tâche de la loi en ce monde. En tant que l'homme, disaient-ils, est encore souillé du vieil Adam, il faut qu'il soit soumis à cette contrainte de la discipline et au bâton du con-

[1] *Voyez* : Novissima confessio antinomorum de tertio usu legis, *dans Schlüsselbourg :* Catalogus Hæretic. Francof. 1597, lib. IV, p. 45 ss. *Voyez aussi les lettres de Neander et Otto à la fin de ce volume.*

[2] « Hanc divinam benedictionem quærit Satan obruere multiplicatione usuum legis, sicut in papatu videmus factum esse per infinitos canones, decreta, decretales, regulas, statuta, leges. *Mais tout cela est oublié ;* doctores sunt securi in comminiscendis novis conscientiarum laqueis, inter quos tertius usus apud Philippum primas tenet, ut Christum et Belial, Lutherum et Papam conveniat. Cujus tertii usus legis consanguinei et cognati sunt in locis tria membra Evangelii, tres causæ concurrentes in conversione peccatoris, tres partes pœnitentiæ, tertius modus manducandi corpus Christi in cœna. » (*Lettre d'Otto à Gallus, de l'an* 1565. Cod. Germ. 1316, f. 233.)

ducteur ; mais la conscience de l'homme doit être fermée à la loi ; l'Évangile seul y doit régner avec son entière liberté, attendu que l'homme renouvelé est bien en dehors et bien au-dessus de la loi [1]. Du reste, on mettait à la charge des théologiens de Nordhausen des propositions et des assertions qui se retrouvaient presque littéralement dans les écrits de Luther, ou qui avaient évidemment pour but de justifier en théorie ce que les luthériens étaient alors en pratique, et de repousser des récriminations qui avaient cours à cette époque, alléguant, non pas qu'elles étaient matériellement contraires à la vérité, mais qu'elles étaient mal fondées et partaient d'une hypothèse erronée. Ainsi, on lit, dans la série des propositions de Nordhausen, telles qu'on les remit à Selnekker, lors de son séjour dans cette ville : « On ne peut » reconnaître ni voir les chrétiens à leurs fruits ou œuvres. » Il ne faut pas que les papistes, les anabaptistes et les Juifs » voient en nous rien de bien, mais seulement du mal, afin » qu'ils en soient d'autant plus scandalisés. La loi, les bonnes » œuvres, la nouvelle obéissance, ne sont pas du royaume » de Jésus-Christ, mais du monde, comme l'autorité de » Moïse et du Pape. Le règne de Jésus-Christ n'est rien que » grâce, pardon des péchés et salut, sans aucun commande» ment ; car Jésus-Christ n'est point un législateur, et n'a » point donné de commandement ; c'est pourquoi on ne doit » prêcher par lui que la rédemption [2]. »

La Formule de Concorde trancha cette querelle en faveur des partisans du troisième usage de la loi. Les régénérés mêmes, disait-elle, étant encore souillés de leur nature perverse et du vieil Adam, dans toutes leurs facultés extérieures et intérieures et jusqu'à la mort, ont besoin d'entendre

[1] *C'est ainsi qu'il est dit dans la même lettre d'Otto* : « Interim carni jugum legis, et si quid gravius lege est, imponendum esto usque ad mortem, et si quid durius morte est, *serpents, crapauds, vipères ; elle lui appartient,* ut discat obedire in templo, in curia, in domo, in plateis, in sepulchro, et si quid hoc mundo etiam latius et patentius, lex omnia in omnibus esto. Nunquam ulli errori poterimus resistere, præsertim autem justitiariis, omnium errorum et hæresium inventoribus, nisi in timore Dei et hæc simplici simplicitate legis permanserimus, sicut a Domino per Lutherum accepimus in omnibus syllabis tomorum ejus, ut Evangelium Christi omnes omnia doceat ad salutem, sicut habet summarium in psalmos. » (L. c. f. 233. b.

[2] Act. de la Réf., p. 145.

constamment la prédication et les menaces de la loi, afin de savoir quelles œuvres il convient de faire, et de ne point s'égarer dans des œuvres humaines; en outre, l'homme, en tant que le vieil Adam, l'âne têtu, querelleur et obstiné, demeure en lui, ne fait pourtant que contre son gré et par contrainte tout ce que la loi divine exige de lui; et enfin, le fidèle a constamment besoin de la loi, afin d'y voir, comme dans un miroir, l'imperfection et l'impureté de ses œuvres, et de ne pas s'imaginer, ce qui pourrait aisément arriver sans cela, que ses œuvres et sa conduite sont tout-à-fait pures et parfaites. Mais, d'un autre côté, cette même Formule de Concorde résolut dans le sens négatif la question de savoir si l'Evangile proprement dit était, ou non, en même temps une prédication de pénitence. « Nous confessons, y est-il dit, que quand on compare l'Evangile » avec la loi, l'Evangile n'est point une prédication de pénitence ou de blâme, mais rien autre chose, à proprement parler, qu'une prédication de consolation et une » joyeuse nouvelle, qui ne châtie ni n'effraie, mais rassure » à l'encontre des frayeurs de la conscience, ne montre » que les mérites de Jésus-Christ, et relève et reconforte les » âmes par l'aimable prédication de la grâce et de la bienveillance de Dieu, obtenue par les mérites de Jésus-Christ.» L'autre doctrine, ajoutaient les auteurs, refait de l'Évangile une loi, obscurcit les mérites de Jésus-Christ et la Sainte-Ecriture, ravit aux chrétiens leur vraie consolation, et rouvre la porte à la papauté.

Ceci établissait en même temps une décision importante concernant la doctrine de la pénitence. Il se trouvait ainsi confirmé que la pénitence, opérée seulement par les terreurs de la loi, et ne consistant que dans la crainte passive excitée chez le pécheur par la conscience de la justice de Dieu et de ses propres fautes, c'est-à-dire dans un sentiment entièrement étranger à toute charité, ne peut point faire partie de l'Évangile. Celui-ci, disait-on par conséquent, doit être maintenu pur de toute pénitence, et cette dernière renvoyée à loi, afin que l'Evangile conserve intacte toute sa vertu de consolation, et que l'article capital, celui de la justification de l'homme sans aucune autre condition que la

foi, demeure sauf et entier. Ce point fut un de ceux qui attirèrent à la Formule de Concorde d'énergiques protestations de la part des mélanchthoniens, encore nombreux. Ainsi, les prédicateurs de Nuremberg, ayant rédigé un mémoire pour faire connaître les motifs qui les portaient à récuser la Formule, demandèrent, entre autres, si ce que Jésus-Christ avait précisément indiqué comme objet de sa mission, d'appeler les pécheurs à la pénitence, ne faisait pas partie de l'Evangile ? Cet article du nouveau livre symbolique ne fut pas attaqué avec moins de force par les théologiens d'Anhalt [1], et il fut également rangé parmi les motifs dont s'appuyait le synode des prédicateurs de Poméranie, pour rejeter la nouvelle Formule [2]. Les prédicateurs de Magdebourg protestèrent également ; l'Evangile, disaient-ils, enseigne précisément ce qui n'est qu'une pénitence salutaire, et comment on doit faire pénitence [3]. Mais, sur ce point aussi, le Formulaire de Concorde avait pour soi la déduction logique du principe de la doctrine protestante, et la victoire ne pouvait être douteuse.

QUERELLE OSIANDRISTE.

Les querelles dont nous abordons maintenant l'histoire, celles des osiandriens, des synergistes, des majoristes, de Karg, font voir, d'une part, que plusieurs d'entre les ré-

[1] *Beaucoup de fidèles disciples,* disent-ils, *même de ceux qui ont lu le livre de Torgau, se souviendront de ces paroles pathétiques de messire Philippe :* Jam reprehendunt me, quod dixerim, Evangelium esse prædicationem pœnitentiæ. Scio me sic scripsisse, et habui causam cur tum sic scriberem, occupantibus templa his clamoribus : « *A la potence, la loi! la bouillie est trop salée!* » (Ex manuscripto, *dans l'histoire du Formulaire de Concorde, de Trier, p.* 416.)

[2] Documents pour servir à l'Histoire Ecclés. de Poméranie, réunis par Balthasar, I, 384.

[3] Ex manuscripto, *chez Trier,* p. 435.

formateurs et les théologiens de la nouvelle école se sentirent poussés, soit par l'effet des lectures bibliques, soit par celui des expériences pratiques, à donner au dogme capital de la justification une forme qui répugnât moins au sentiment religieux et moral du chrétien. Et, d'un autre côté, elles nous montrent comment le dogme protestant demeure victorieux de toutes ces tentatives, soit par son développement logique, soit à cause de ce besoin de certitude et de consolation faciles une fois éveillé chez le peuple et érigé en critérium dogmatique, et comment il prend, au milieu de ces luttes, sa forme complète et définitive.

Une des premières tentatives qui pussent être faites, et qui le fut réellement, consistait en ce que, tout en conservant l'idée de l'imputation, on choisissait pour point de départ une idée nouvelle touchant la justice accordée à l'homme par cet acte, ce qui donnait une autre forme et une autre tendance à tout l'ensemble des dogmes qui font partie de la justification ou s'y rattachent. Il s'agissait, touchant la justice, de combattre cette idée protestante qui veut que l'obéissance passive et l'obéissance active de Jésus-Christ soient imputées à l'homme, la seconde comme un accomplissement des lois morales opéré à sa place, et qu'en cela consiste toute sa justice devant Dieu. Il s'agissait, en outre, de combler cette lacune que le système protestant laisse entre la justification et la sanctification, entre ce qui doit se passer et n'être qu'en dehors de l'homme et ce qui s'accomplit en lui, et de substituer à cette relation arbitrairement admise entre l'imputation et les bonnes œuvres ou le renouvellement et la sanctification, comme entre la cause et l'effet nécessaire, une relation intérieure et essentielle entre la justice imputée à l'homme et celle qui doit être opérée en lui. Voilà quelle était la pensée fondamentale de l'*osiandrisme.*

Dès son début de sa carrière de réformateur, en 1524, Osiander s'était déjà formé sa théorie de la justification, du moins dans ses points principaux. En 1525, il déclarait déjà que la justice qui compte devant Dieu est Dieu lui-même ou son Verbe révélé. Jésus-Christ, c'est ce Verbe qu'on embrasse par la foi; et, de la sorte, Jésus-Christ, comme

Dieu, devient lui-même en nous notre justice qui compte devant Dieu. Dans l'intérêt de cette doctrine, il avait prié Mélanchthon, lors de la diète d'Augsbourg de 1530 et en présence de Brenz et d'Urbain Regius, d'insérer dans la nouvelle Profession de foi ce passage de Jérémie (ch. XXIII, ℣. 6): « Voici le nom dont on l'appellera : Dieu notre justice. » Mais Mélanchthon s'y était refusé [1].

Osiander partait de cette assertion, que jusqu'alors, par la doctrine ordinaire, on était tombé dans cette pernicieuse erreur de confondre la rédemption ou la satisfaction avec la justification De ce que l'homme est racheté, disait-il, il ne s'ensuit pas toujours qu'il soit justifié ; autre chose est la satisfaction donnée à la justice par Jésus-Christ, le prix de rachat payé pour délivrer le genre humain et le purger du péché, et autre chose est la justification ou l'acte par lequel l'homme individuel, racheté, il est vrai, il y a 1500 ans, par la vie et la mort de Jésus-Christ, mais non encore juste, passe de l'état où il déplaît à Dieu, dans celui où il lui est agréable. L'expression habituelle, que l'homme est justifié par les mérites de Jésus-Christ, est, suivant Osiander, une expression ambiguë; car, d'un côté, elle peut signifier que Jésus-Christ a mérité à l'homme la grâce de recevoir de Dieu le don de la justice; mais, d'un autre côté, elle peut être prise dans le sens où on la prenait alors habituellement, que Dieu regarde les mérites ou l'obéissance de Jésus-Christ, comme si c'était la propre justice de l'homme, l'obéissance accomplie par l'homme, du moment que l'homme se figure par la foi qu'il en est ainsi. La vraie doctrine, d'après lui, c'est que la satisfaction de Jésus-Christ a dû certainement précéder, et que Jésus-Christ a dû nous mériter le pardon, nous réconcilier avec le Père, pour que notre justification devînt possible. « Or, en raison de cette réconciliation, le Père, quand » nous croyons à la parole qui nous prêche la réconciliation » et l'offre du salut, répand en nous (*infundit*) Jésus-Christ

[1] « Ainsi, » dit Osiander en se plaignant de Mélanchthon, « cette sublime » vérité demeura célée et ne put être admise dans la Confession d'Augsbourg; » mais si elle y eût été admise, et qu'en même temps on eût indiqué que Jésus-» Christ demeure en nous par la foi, et opère en nous nos volontés et nos ac-» tions, je ne doute nullement que la Confession aurait trouvé bien autrement » crédit. » (V. Osiander, par *Wilken*, p. 37.)

» et le Saint-Esprit, et nous tient immédiatement pour jus-
» tes, parce que Jésus-Christ, le Saint-Esprit et le Père lui-
» même demeurent désormais en nous, et mettent en nous
» la justice de Dieu, qui est Dieu lui-même. Ainsi, la justice
» de Dieu qui est répandue en nous et est Dieu même,
» nous est imputée comme nôtre, et afin qu'elle puisse
» nous être imputée de droit, elle nous est donnée en propre
» pour toute l'éternité [1]. » — Osiander soutenait que ce même rapport, qui devait, d'après lui, s'établir à la suite de la rédemption entre l'homme et Dieu demeurant en lui, avait déjà existé dans l'état primitif de l'homme, et n'avait été détruit que par la chute du premier homme ; d'après ce système, la sainte Trinité habitait au-dedans d'Adam avant qu'il eût péché, et constituait la vie de son âme, comme l'âme est la vie du corps [2].

Quant à la justice, telle que l'enseignait le système protestant, Osiander l'appelait « un pur néant, » et la foi par laquelle on s'approprie cette justice, une foi imaginaire. Au lieu d'une justice qui est et opère dans l'homme, on n'enseigne, disait-il, qu'une justice qui demeure constamment hors de l'homme, c'est-à-dire une vaine ombre, morte et impuissante, tandis que tout homme de bon sens comprendra sans peine que la justice doit être quelque chose d'actif, quelque chose qui fait faire le bien à l'homme [3]. Car, lorsque la justice divine demeure en nous, « nous devons don-
» ner nos membres pour servir d'armes de justice afin que
» cette justice, qui est Dieu même, puisse opérer en nous
» de bonnes œuvres [4]. » Elle doit donc être sans cesse agissante dans l'homme, absorbant et étouffant peu à peu le péché qui demeure encore en lui ; mais cette action de la justice divine n'a rien de commun avec l'imputation : c'est parce qu'elle est dans l'homme, qu'elle lui est imputée, et non parce qu'elle agit en lui, ou en tant qu'elle agit en lui [5]. — Ainsi, le suprême bien du ciel et de la terre, Dieu lui-

[1] *L. C. Lehnerdt,* Comm. de A. Osiandro, Auctar. p. 208.
[2] L. c. p. 205.
[3] Schmeckbier (*bonne bière*) d'Osiander; Kœnigsberg, 1552. g. 3.
[4] *Auctarium* de Lehnerdt, p. 208.
[5] Osiander; réfutation de la réponse mal fondée et oiseuse de Philippe Mélanchthon. Kœnigsberg. 1552. I. 3.

même, le Dieu fait homme, est notre justice, et cela, comme il a été dit, non parce qu'il opère telle ou telle chose en nous, mais uniquement parce qu'il habite en nous, qu'il nous est donné en propre, et que nous sommes membres de sa très-sainte humanité [1].

D'après cette doctrine, chaque fidèle devait pouvoir dire de lui : Je suis, bien que par imputation seulement, aussi juste et aussi saint que Dieu même ; ou bien : Cette même justice, qui de toute éternité est essentiellement propre à Dieu et identique avec sa nature divine, est aussi ma justice. La seule différence était que Dieu possède cette justice en vertu de sa nature, c'est-à-dire éternellement, essentiellement et d'une manière inamissible, au lieu que l'homme ne la possède que par imputation, à partir du moment où il a la foi, et qu'il peut la reperdre.

Il était naturel qu'on obligeât Osiander de s'expliquer plus en détail sur cette *inhabitation* de la divine Trinité dans le fidèle, par laquelle l'homme, par simple imputation, il est vrai, est mis en possession d'une justice divine. Que Dieu, en vertu de son ubiquité, habite dans l'homme de même que dans toutes les créatures, dans le fidèle comme dans l'incrédule, qu'il habite aussi d'une manière particulière dans le vrai fidèle et dans l'homme sanctifié, on en tombait d'accord des deux côtés. Mais la question était maintenant de savoir en quoi donc consiste cette *inhabitation* particulière de Dieu? Osiander distinguait trois sortes d'inhabitation de Dieu dans les créatures : la première, générale, en vertu de son ubiquité ; la seconde, supérieure, dans les anges ; la troisième enfin, aussi supérieure à la seconde que celle-ci l'est à la première. Cette dernière espèce d'inhabitation, opérée par la médiation de Jésus-Christ, s'effectue en ce que nous devenons membres de Jésus-Christ, et que dès-lors « Dieu habite en nous de la même manière qu'il habite en Jésus-Christ, notre chef [2]. » Sur ce point, ses adversaires lui pré-

[1] Schmeckbier. g. 4.

[2] Osiander dit ceci en termes formels dans son écrit contre Mélanchthon (E. 4), de sorte qu'on ne peut entendre ce qu'il avance que d'une identité formelle entre l'inhabitation de Dieu dans le fidèle et l'inhabitation de la divinité en Jésus-Christ, et qu'il s'exposait certainement au reproche d'admettre une

sentaient l'alternative suivante : La divinité est-elle dans le fidèle d'une manière formelle ou seulement effective (*effectivè*) ? Est-elle substantiellement unie à sa substance, ou n'est-elle en lui que comme le créateur miséricordieux dans son œuvre ? Pour démontrer l'union de la divinité avec l'homme, Osiander ne se fondait point sur l'Eucharistie ; mais il déclarait que la foi seule est l'instrument ou le vase par lequel cette union se réalise du côté de l'homme. Il semble avoir compris que cette union avec la nature humaine de Jésus-Christ qui s'opère lorsqu'on reçoit le corps de notre Seigneur dans l'Eucharistie, n'entraîne nullement une inhabitation de la divine Trinité, telle qu'il l'alléguait ; un de ses adversaires lui reproche même d'avoir nié que la nature humaine de Jésus-Christ possède une vertu vivifiante, et d'être tombé ainsi dans une erreur issue du nestorianisme [1]. Quoi qu'il en soit de cette accusation, ce qu'il y a de certain, c'est que, disciple de Luther et s'appuyant sur plusieurs passages fort analogues du Réformateur, il préféra considérer cette inhabitation comme un effet de la foi. Nulle part, il est vrai, Osiander n'expliqua plus en détail comment, par cela seul qu'on croirait à la vérité de la doctrine révélée touchant la rédemption, et qu'on aurait confiance en cette rédemption, il s'opérerait un effet aussi incroyable que de faire entrer dans la substance humaine toute l'essence divine. Mais, soutenant que cette inhabitation avait eu lieu déjà dans les premiers hommes avant leur chute, et partant de l'idée que toute l'œuvre de Jésus-Christ devait consister dans le rétablissement du rapport primitif entre Dieu et l'homme et que la foi est la seule condition établie pour cela par Dieu, il crut pouvoir, sans aucun détour, formuler cette proposition, que l'inhabitation primitive des trois personnes divines, détruite par le péché, est rétablie par la foi, et

union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans chaque fidèle, comme en Jésus-Christ ; il va sans dire qu'il se défendit avec force contre cette accusation ; mais quand on se demande si ce n'est pas réellement à cette conclusion que conduit l'idée d'une inhabitation divine telle qu'il la dépeint, on ne peut guère résoudre cette question que par l'affirmative.

[1] *Voy.* Hist. acti negotii inter Staphylum et Osiandrum (*Miscellanées de Strobel*; II, 238).

que Dieu, par conséquent, n'est pas seulement dans le fidèle d'une manière effective, mais d'une manière formelle (*non effectivè, sed formaliter*). Il trouva même fort mauvais que Mélanchthon eût parlé d'une activité de Jésus-Christ en nous, au lieu de dire tout simplement, avec Osiander, que Jésus-Christ tout entier, et avec lui la divinité elle-même, est essentiellement dans l'homme : « Car il est certainement vrai que le Fils de Dieu ne s'opère ni ne peut s'opérer soi-même ; — mais s'il opère, il opère une créature ; me voilà donc déjà grandement trompé par ce sophisme philippiste, etc. [1]. » Il était naturel que les adversaires d'Osiander concentrassent de plus en plus leurs attaques sur ce point : lui et ses adhérents, disait-on, promettaient au peuple une apothéose facile à obtenir, et par laquelle l'homme s'unirait tellement avec Dieu, qu'il n'aurait plus le moins du monde à s'inquiéter d'observer la loi, Dieu accomplissant tout en lui [2].

Toutefois, Osiander ne fait pas réellement passer dans l'homme la justice divine ; il ne prétend point qu'elle devient une propriété ou un élément de l'essence humaine ; elle n'est, au contraire, que le vêtement étranger qui le couvre, le rend agréable à Dieu et lui donne un droit à la félicité éternelle. Aussi, Osiander dit-il positivement que cette justice n'est point inhérente à l'homme, mais à Jésus-Christ, et que par lui seul et avec lui seul elle demeure dans l'homme ; aussitôt donc que Jésus-Christ abandonne l'homme en qui il a habité jusqu'alors, cet homme perd également la justice, celle-ci n'étant le bénéfice de l'homme

[1] Réfutation de Mélanchthon. E. 3.

[2] *Idem sane fundamentum licet diversæ doctrinæ jam passim in orbe christianorum jactum cernimus cum ingenti dolore. Promittitur enim populo* ἀποθέωσις *facilisque ad eam disciplina, quæ cognitu sit levis, quæ factu non difficilis, quæ legis freno careat, licentia abundet et libertate, quæque ita hominem cum Deo copulet, ut jam non ipse homo legis opera, sed Deus in homine præstet. (Hist. negotii inter Staphylum et Osiandrum;* Strobel. II, 242). — Flacius publia à ce sujet deux écrits : « Contre les dieux de Prusse, » et « Preuve qu'Osiander croit et enseigne que la divinité habite dans le fidèle absolument comme dans l'humanité de Jésus-Christ lui-même. » Osiander, dit-il dans le second de ces écrits, prétend que la divinité habite tellement en lui et est tellement répandue dans sa chair, dans sa moëlle et ses os, que s'il n'avait la peau trop épaisse, on la verrait briller et éclairer au travers (L. c. A. 3). — Les prédicateurs de Hambourg s'expliquèrent d'une manière plus digne (Voy. Staphorst ; Hist. Ecclés. de Hambourg. App. f. 187).

qu'à cause de la présence de Jésus-Christ, qui la porte et la possède, et ne demeurant par conséquent dans l'homme que comme un hôte, ainsi que Jésus-Christ lui-même.

Osiander, il est vrai, en parlant du don de la justice accordé à l'homme, se servait aussi du mot *infusion*, et se fit accuser, pour cette raison, d'enseigner à l'instar des papistes. Mais il donne à ce mot un autre sens que les théologiens catholiques ; chez lui, *infusion* signifie l'ingression de la divinité elle-même dans l'homme, et la justice divine étant, d'après sa théorie, imputée à l'homme comme la sienne propre à partir du moment de cette inhabitation, il s'ensuit qu'il parle aussi d'une infusion de la justice, ou d'une justification de l'homme par infusion, tout en se défendant d'admettre un renouvellement infus, qui serait la justice de l'homme ; un renouvellement de ce genre ne serait qu'une chose créée, et, de plus, une simple *qualitas* [1], tandis que la justice de l'homme ne doit rien être de créé, mais Dieu lui-même.

Osiander ne sut donc point se défaire de l'idée protestante de l'imputation, quoiqu'il la combattît chez ses adversaires, et qu'il fît ressortir la grande différence qu'il y a entre la justification réelle de l'homme d'après son système, et la justification purement nominale et putative de l'École de Wittenberg. « Moi, dit-il, j'appelle justice la divine essence » de Jésus-Christ, et l'infusion de cette essence est ce que » je nomme justification ; mais eux, ils appellent justice ce » qui est véritablement néant, et par justification ils entendent que Dieu nous tienne faussement pour justes, quoique nous ne le soyons point [2]. » Il ajoute, à la vérité, que Jésus-Christ, habitant en nous, nous comble et nous inonde de sa divine justice ; que Dieu ne voit rien en nous que pure justice ; que le péché qui demeure encore dans notre chair n'est alors qu'une gouttelette impure en comparaison d'un océan de pureté qui fait que Dieu ne veut point tenir compte de cette gouttelette. Voilà pourquoi il repoussait le reproche de supprimer l'imputation, car, disait-il, c'est là précisément la plus grande, la plus sublime

[1] V. *Auctar.* de Lehnerdt, p. 91. — [2] L. c. p. 209.

imputation qui puisse être au ciel et sur la terre, que Dieu nous impute sa propre justice [1].

De la sorte, la justice acquise à l'homme par la foi n'est pourtant qu'une justice imputée. Subjectivement, c'est toujours la justice de Dieu et non celle de l'homme ; car c'est l'éternelle ou essentielle justice ou la sainteté de Dieu lui-même, laquelle est imputée à l'homme parce qu'elle habite en lui, et non parce qu'elle serait devenue quelque chose de propre à sa nature et à son individualité ; en d'autres termes, elle lui est imputée comme justice divine de Jésus-Christ, qui a élu cet homme pour sa demeure. L'inhabitation de Jésus-Christ dans le fidèle est donc la base sur laquelle Osiander asseoit l'imputation, également nécessaire dans son système, et qui prête à cette imputation une réalité en raison de laquelle sa doctrine l'emporte de beaucoup sur celle de Wittenberg avec sa simple fiction d'un échange de rôles entre Jésus-Christ et le pécheur. Mais cette réalité même pouvait être mise en question par ses adversaires par une objection bien forte ; malgré cette inhabitation de la divinité de Jésus-Christ dans l'homme, qu'Osiander peignait sous des couleurs si vives, l'homme et Jésus-Christ n'en restaient pas moins deux personnes complètement distinctes, et cette justice, cette sainteté qui de toute éternité est propre à Jésus-Christ, en tant que Dieu, et fait partie de son incommunicable essence divine, ne peut jamais, par l'inhabitation, être transmise à l'homme de telle manière qu'elle devienne réellement sa justice propre et personnelle. Osiander essayait de combattre cette objection par des assertions et des tours qui représentent la divinité habitant dans l'homme en quelque sorte comme le complément ou la consommation de l'individualité humaine. Celui, disait-il par exemple, de qui on peut dire avec vérité qu'il vit, qu'il mène une vie religieuse, n'est plus le fidèle, mais Jésus-Christ en lui. A juger de certaines assertions, Osiander semble avoir été jusqu'à admettre qu'en vertu de l'inhabitation le fidèle est transformé réellement en une personne théandrique ; comme de raison, ce fut l'occasion de graves reproches.

[1] Schmeckbier. H. 4.

Un autre point sur lequel on blâmait Osiander, c'est qu'il attribue toujours l'opération de la justification de l'homme à la divinité de Jésus-Christ et jamais à son humanité, et qu'en général l'incarnation, ne trouvant point de place convenable dans sa doctrine, apparaît comme une chose superflue. A ce reproche, il répondait que l'humanité de Jésus-Christ a certainement été nécessaire, non-seulement à cette fin d'accomplir la satisfaction offerte une fois pour toutes par Jésus-Christ pour tout le genre humain, mais aussi comme condition et comme instrument de cette inhabitation ou de cette union de Dieu avec l'homme, par laquelle l'imputation de la justice divine est rendue possible. Si la divinité, disait-il, a été faite homme, c'est précisément afin que, par l'humanité, elle puisse se communiquer à nous, entrer dans nous. Osiander ayant, dans la querelle contre les réformateurs suisses, soutenu le principe de la présence réelle avec une énergie qui lui mérita la haine des zwingliens, on pouvait s'attendre à ce qu'il mît en avant le sacrement de l'Eucharistie, et qu'il l'indiquât comme le *moyen*, comme l'intermédiaire par lequel l'élément humain, et avec lui l'élément divin de Jésus-Christ, est communiqué à l'homme. Il n'en fit rien cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, sans doute parce que la communion présuppose déjà l'état de justice, et que celui-ci présuppose à son tour l'inhabitation divine. Néanmoins, il reproche à Mélanchthon de ne pas croire que Jésus-Christ tout entier est essentiellement en nous, ni que, dans le sacrement, il nous puisse donner sa chair à manger et son sang à boire, attendu que Jésus-Christ, selon lui, n'est en nous que « par l'esprit, » c'est-à-dire par son activité seulement [1]. Mais lorsqu'il explique comment s'opère l'inhabitation de Jésus-Christ et la justification qui s'y rattache, c'est toujours par l'intermédiaire de la foi seule que tout cela s'effectue, et Osiander dit même que, l'homme croyant à la parole qui lui prêche la rédemption, etc., Jésus-Christ entre *par les oreilles* dans le cœur imbu de la foi et y habite ; que, dès lors, la justice éternelle et essentielle de Jésus-Christ, qui est en même temps celle du Père et du Saint-Esprit, est éga-

[1] Réfutation de Mélanchthon, F. 2.

lement dans l'homme, et qu'elle lui est imputée comme si elle était la sienne propre et qu'elle vînt de lui [1]. Ceci explique également pourquoi Osiander excluait de la justification l'humanité, les mérites, l'obéissance et la passion de Jésus-Christ. Il répéta souvent, et en termes positifs, que la nature divine de Jésus-Christ, la justice et la sainteté, essentiellement propre à la divinité, comme telle, est seule notre justice (par imputation) [2], ou que la justice de Dieu, qui est Dieu lui-même et infuse en nous, nous est imputée comme si elle était nôtre [3]. Ce qui est imputé à justice à l'homme, ce n'est pas ce que Jésus-Christ a fait et souffert, mais ce qu'il est, en vertu de sa divinité, c'est-à-dire l'éternelle justice et sainteté du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Il est donc évident que, sur plusieurs points, Osiander fut d'accord avec le système luthérien, ou guidé par le même intérêt dogmatique. Comme Luther, il s'efforça de mettre tout sur le compte de la foi en ce qui concerne la justification, ou de faire de l'acte, par lequel l'homme croit au fait de la rédemption et de l'économie divine, l'acte unique et décisif nécessaire de la part de l'homme. A ses yeux, la foi n'est que l'instrument ou le vase, par le moyen duquel l'homme reçoit Jésus-Christ; mais cet acte de recevoir Jésus-Christ ne consiste pas, comme dans le système de Wittenberg, à croire simplement ou à être convaincu que le mérite de Jésus-Christ est notre propre mérite; c'est l'ingression réelle de Dieu dans notre intérieur, où il habite dès lors, qui s'effectue par l'intermédiaire de la foi. On pourrait dire que, selon le système d'Osiander, la foi est l'organe respiratoire par lequel l'homme spirituel aspire la divinité, comme l'homme physique aspire l'air.

Un autre point où la doctrine de la justification d'Osiander était d'accord avec celle qui était généralement admise chez les protestants, c'est que, telle qu'il la conçoit, la justification est complète et consommée une fois pour toutes par le seul acte de la foi, et par l'ingression de la divinité qui en est la suite; que, par conséquent, elle n'est suscep-

[1] L. c. l. 2. — [2] *Auctar.* de Lehnerdt, p. 91, 201. — [3] L. c. p. 209.

tible ni d'augmentation, ni d'accroissement; qu'il n'y a point non plus de distinction à faire entre une première et une seconde justification, ni un progrès à admettre de l'une à l'autre. Il s'ensuit qu'il devait, comme les autres réformateurs, alléguer une différence totale entre la justification et la sanctification, et nier que cette dernière dût être admise ou mêlée dans la justification. Osiander exprime cette idée en disant qu'il faut distinguer entre ce que Dieu nous est lui-même, quand il est en nous (à savoir, notre justice), et ce qu'il opère en nous (à savoir, notre sanctification); qu'on ne doit pas confondre son essence divine et ses œuvres [1].

Enfin la théorie d'Osiander se rapprochait encore de la théorie ordinaire des protestants, en ce qu'elle exclut l'homme de toute participation à l'acte de la justification, et met entièrement à l'écart l'activité humaine. De la part de l'homme, il est vrai, on exige la foi; mais cette foi, Dieu la lui donne, et il n'entre dans la justification que comme le vase qui reçoit Jésus-Christ, et avec lui la justice divine. « S'il était possible, dit Osiander, que la foi demeurât vide et » ne reçût point Jésus-Christ, elle ne ferait réellement rien » du tout pour notre justification. »

Ce qu'on reprochait le plus fréquemment à Osiander, c'était de rendre superflues les souffrances de Jésus-Christ, de vouloir ravir aux hommes toutes les consolations qu'ils puisaient dans le sang de Jésus-Christ, versé pour eux, etc. Il refuse, disait-on, aux mérites et aux souffrances de Jésus-Christ toute efficacité pour notre salut; il a dit que le sang de Jésus-Christ est depuis longtemps desséché, corrompu dans la terre, et ne peut plus nous être d'aucun secours [2]. Il s'efforça, pour cette raison, de faire comprendre à ses antagonistes qu'il y a une différence entre la rédemption et la satisfaction opérées par Jésus-Christ et la justification personnelle de chaque fidèle en particulier; que ce que Jésus-Christ a fait comme médiateur par l'accomplissement de la loi, par ses souffrances et sa mort, n'est pas ce qui est imputé à justice à l'homme. Il représentait aux luthé-

[1] Réfutation de Mélanchthon. D. 3. — [2] Contre Mélanchthon. G. 4.

riens qu'autre chose est de dire : Nous sommes justifiés par la rédemption ; et autre chose de dire : La rédemption est la justice même. Quant à lui, disait-il, il accordait que l'homme est justifié par la rédemption ; mais il l'entendait en ce sens que Jésus-Christ nous a mérité par son obéissance et sa mort l'inhabitation de Dieu, et, avec elle, notre justice, c'est-à-dire l'imputation de la justice divine. En vertu des mérites de Jésus-Christ, nous sommes d'abord incorporés tellement à l'humanité de Jésus-Christ par la foi et le baptême, que nous devenons ses membres, et que par infusion il entre en nous avec sa nature divine ; cela une fois accompli, sa nature divine est notre justice.

De même qu'Osiander se déclarait contre la confusion faite ordinairement chez les protestants entre l'œuvre de rédemption et de satisfaction et la justification, de même il combattit l'idée de ceux qui voulaient que la justification consistât uniquement dans la rémission des péchés, et qui, dès-lors, pour que l'acte de la justification fût accompli selon leur système, n'avaient plus besoin ni d'une justice divine, ni d'une justice humaine, ni d'une justice infuse et imputée à l'homme comme sienne, ni d'une justice opérée par la grâce et inhérente à l'homme. C'est ce qu'il reprochait, entre autres, à ceux de Wittenberg[1]. Mais, dans le cours de cette querelle, plusieurs adversaires d'Osiander, particulièrement Flacius, développèrent complètement et clairement la doctrine protestante entière, à savoir : que la justification n'est pas seulement dans la partie négative de la rémission des péchés, mais aussi dans la partie positive d'une véritable sentence qui déclare que l'homme est juste : en d'autres termes, que l'obéissance passive de Jésus-Christ est imputée à l'homme pour la rémission des péchés, et son obéissance active, l'accomplissement de la loi, pour sa justice réelle.

La seconde accusation principale qu'Osiander élevait contre le système dominant, c'était que l'homme, d'après cette doctrine, n'est que déclaré juste ou tenu pour juste, sans être rendu juste véritablement. Mais ce reproche retombait sur sa propre doctrine ; car, dans la justification de l'homme, dans

[1] Relation et consolation d'A. Osiander. A. 4 ; B. 2.

l'acte qui le rend agréable à Dieu, il n'admet que l'imputation d'une justice divine étrangère à l'homme, quoique habitant en lui, et qui ne pourrait devenir réellement inhérente à l'homme que par une déification formelle, par une métamorphose de la substance humaine en substance divine ; et quant à la justice intérieure réelle de l'homme, résultat de la purification du péché, etc., il veut la séparer entièrement de la justification, comme étant une œuvre successive de Dieu dans l'homme. Néanmoins, c'était précisément en cela qu'Osiander crut que son système l'emportait sur celui de ses adversaires, attendu que l'expérience avait déjà démontré que ce dernier, admettant que l'homme est justifié sans qu'il soit tenu compte de son état intérieur, ne fait que donner aux gens une sécurité funeste et les rend plus impies qu'avant. Ce fut ainsi qu'il expliqua, dans le cours de sa querelle, pourquoi sa doctrine trouvait si peu d'écho chez le peuple, tandis que celle de ses adversaires jouissait d'une popularité si générale. Il écrivait, en 1551, ce qui suit :

« La multitude grossière méprise l'autorité, tyrannise les pauvres, opprime les faibles, vit dans l'usure, la rapine, le vol, le mensonge, la fourberie, l'intempérance, la fornication, l'adultère, etc., ne s'inquiète nullement au fond du cœur de savoir quelle est la bonne doctrine, et est ennemie de tous les prédicateurs honnêtes. Mais ces gens-là, afin qu'on les regarde néanmoins comme chrétiens, aiment à entendre prêcher une doctrine au moyen de laquelle ils puissent, eux aussi, se donner et se vendre pour bons chrétiens; ils trouvent donc fort bon que des hypocrites leur viennent prêcher comme quoi notre justice est d'être tenus pour justes par Dieu, bien que nous soyons de méchants coquins, et comme quoi notre justice est hors de nous et non au-dedans de nous : car, moyennant cette doctrine, ils peuvent, eux aussi, passer pour de saints personnages. Mais quand nous prêchons que Jésus-Christ lui-même est notre justice en nous, et que nous devons lui donner nos membres pour armes de justice, ils ne tardent pas à s'apercevoir, si cette doctrine est bonne, qu'eux ne sont pas bons chrétiens, ni ne peuvent être tenus pour tels par autrui, attendu que leurs œuvres, leurs paroles et leurs gestes riment mal avec pareille doctrine. Alors ils conçoivent les pensées qui sont écrites au Livre de la Sagesse, ch. II, et ils se laissent aller à la colère, au mensonge, à la calomnie, à l'outrage, à la fureur, comme on le voit et entend, et ils voudraient bien chasser tous ces prédicateurs,

ou même les étrangler s'ils l'osaient; et, ne le pouvant pas, ils fortifient et soutiennent au moins les hypocrites par leurs louanges, leurs consolations, leurs dons et leur protection, afin qu'ils redoublent leurs clameurs en toute sécurité, et ne donnent point accès à la vérité, si évidente qu'elle éclate au jour. Et voilà comment ces faux saints et ces prédicants hypocrites sont les uns tout comme les autres : *qualis populus, talis sacerdos* [1]. »

« En prêchant, » dit-il encore, « que Dieu nous tient pour justes, bien que nous ne le soyons point, ou en plaçant notre justice hors de nous et au-dessus de nous, ils endorment les gens dans leur impiété, de sorte qu'ils n'amendent point leur vie, pensant : Qu'irais-je me mettre en souci? Dieu ne me tient-il pas pour juste, quoique je ne le sois pas? Ou bien : Jésus-Christ, là haut dans le ciel, est juste à ma place. De là vient qu'ils plaisent aux gens, et que leur doctrine est agréable à la multitude impénitente. Mais Jésus-Christ a dit : Malheur à vous lorsque les hommes diront du bien de vous, car c'est ce que leurs pères faisaient aussi à l'égard des faux prophètes (saint Luc, ch. VI). Abolissant ainsi Jésus-Christ et substituant le diable à sa place, il s'ensuit qu'eux et tous les auditeurs qui sont séduits par eux, prennent les façons du diable, et sont pleins d'envie et de haine, de mensonges et de calomnies, de colère, de pensées de vengeance et de meurtre. Car, pour parler en général, il n'y a point sur terre de gens plus acrimonieux, plus venimeux, ni qui persécutent avec plus de rage les bons et vrais chrétiens et la pure doctrine, et je suis grandement étonné qu'ils ne s'aperçoivent point eux-mêmes comment, par leur doctrine, ils deviennent de jour en jour plus méchants et plus farouches, alors que les enfants dans la rue s'en aperçoivent bien [2]. »

Le fait du déplorable état moral et religieux des communautés protestantes où se prêchait la doctrine ordinaire de la justification, n'était point absolument nié par les adversaires d'Osiander, comme on peut le voir dans l'un d'eux, *Antoine Otto* de Nordhausen [3]. Mais, de leur côté, ils objectaient à la doctrine d'Osiander de n'être pas, à beaucoup près, aussi consolante que celle de Wittenberg, et de conduire les hommes au désespoir. Ainsi firent *Gallus* et *Menius*.

[1] *And. Osiander : Vom einigen Mittler Christus* (de Jésus-Christ seul médiateur). 3, b. 4, a.

[2] Lehnerdt : anecdota ad hist. controv. ab Andr. Osiandro factæ pertinentia. Regiomontii 1842. II, 18, 19.

[3] *Antoine Otto Herzberger ;* contre les raisons subtiles, profondes et pourtant nulles d'Osiander ; Magdebourg, 1552. D.

« Si nous appliquons sa doctrine à la pratique chrétienne, comme celle des papistes et des intérimistes touchant la justice inhérente, nous voyons qu'elle est peut-être encore plus dangereuse que cette dernière, non-seulement parce qu'elle nous conduit à la justice essentielle de Dieu qui ne peut qu'être terrible pour le pécheur, mais aussi parce qu'elle exige que les consciences soient en tout temps assurées que Jésus-Christ habite et agit essentiellement en elles avec sa justice divine. Certes il arrivera bien rarement, ou plutôt jamais, qu'un homme en proie à la tentation ait cette certitude, et il y en aura beaucoup que cette doctrine désespèrera, plus encore que la doctrine des papistes : car à la rigueur on trouverait encore un peu de justice des œuvres plus facilement que de la justice essentielle de Dieu. Aussi Osiander est-il là-dessus un vrai papiste, enseignant le doute et le désespoir, bien qu'il pense le contraire, et pis qu'un papiste, puisque, par sa justice essentielle communiquée ou infuse, il prétend faire de nous des êtres parfaits, voire même des dieux [1]. »

La querelle qu'Osiander provoqua en 1549 par une dissertation sur la loi et l'Evangile, en ne comptant point la foi au nombre des éléments de la pénitence, contrairement à la doctrine protestante ordinaire, fut comme un présage de la grande lutte que soulevèrent les doctrines dont nous venons d'entretenir nos lecteurs. Osiander jouissant de toute la confiance et de la faveur du duc, deux de ses adversaires, Lauterwald d'Elbing et le magister Stosser, furent exilés de l'Université et de la ville, pour avoir osé le contredire. Cependant la doctrine d'Osiander sur la justification ne tarda pas à produire une sensation profonde en Prusse et dans le reste de l'Allemagne protestante. Des lettres parties des principales villes du parti protestant attisèrent le feu déjà allumé à Kœnigsberg, en exprimant l'étonnement de ce que dans cette ville on gardait le silence sur une si scandaleuse doctrine. Presque tous les théologiens de Kœnigsberg se déclarèrent contre Osiander : Mœrlin, Staphylus, Pierre Hégémon, Jean Tetzel, prédicateur de la cour, Isinder, Vénétus et Wissling, qui, selon l'expression d'Osiander, piquait comme

[1] Gallus; échantillon de l'esprit d'Osiander; Magdebourg 1552. C. 4.

une vipère. Du côté d'Osiander se rangèrent Aurifaber, son gendre et médecin du duc, Sciurus, Iagenteufel, et Funke, également prédicateur de la cour. Unanimes pour rejeter la doctrine d'Osiander, les théologiens du parti contraire cessèrent de s'accorder lorsque, sur l'ordre du duc, ils soumirent leurs explications sur la nature de la justice qui s'obtient par la foi. « Elle n'est autre chose, disait Mœrlin, que la mort et le sang de Jésus-Christ. » Plus tard, dans un sermon, il déclara que Jésus-Christ n'est notre justice ni dans sa nature divine, ni dans sa nature humaine, ni dans sa personne, « mais uniquement dans sa fonction, dans sa passion et sa mort[1]. » Vénétus, plus explicite, déclarait que notre justice, c'est l'obéissance de Jésus-Christ, et particulièrement son obéissance active, l'accomplissement de la loi morale, qui nous est imputé, avec ses souffrances, comme si nous-mêmes avions accompli et souffert. Hégémon était d'avis que notre justice consiste « en Jésus-Christ allant vers son Père, » c'est-à-dire dans sa passion, sa mort et sa résurrection. Staphylus, qui connaissait les Pères, et qui, plus tard, publia à Nuremberg une série d'opinions tirées des Pères touchant la justification, sous le titre de « Synode des saints Pères contre la nouvelle doctrine d'Osiander, » écrivit que la justice est une œuvre donnée gratuitement à l'homme à cause des mérites de Jésus-Christ, ou une grâce par laquelle l'homme est renouvelé, mais qui n'est point la justice essentielle de Dieu, attendu qu'il y a et qu'il y aura toujours entre le Créateur et la créature une différence immense[2]. Or, c'était là tout uniment la doctrine catholique, qu'Osiander ne manqua pas de rejeter, sans toutefois s'engager dans une réfutation formelle. En revanche, il reprocha plusieurs fois à ses adversaires protestants la divergence, le désordre et le désaccord de leurs explications[3].

Osiander fut donc, en dépit du duc, destitué de fait par les autres théologiens de Kœnigsberg de la présidence du diocèse, et Mœrlin s'attribua les fonctions de cette charge. Les citoyens qui fréquentaient seulement les sermons d'Osiander

[1] Salig. Hist. de la C. d'Augsb. II, 967.
[2] Voy., chez Strobel, *Hist. negotii, etc.* (II, 237.)
[3] Voy. De Jésus-Christ, seul médiateur. G. 2. — G. 3.

furent exclus du confessionnal et refusés pour parrains dans les autres églises. Une profession de foi d'Osiander, communiquée aux théologiens par le duc, lui fut renvoyée sans même avoir été décachetée. La polémique, du haut des chaires et dans les écrits allemands, fut menée sur le ton qu'on devait attendre de gens qui avaient étudié à Wittenberg et s'étaient formés aux prédications et dans les livres de Luther. « La » justice d'Osiander, » disait Mœrlin en chaire, « est un rêve, » et je voudrais bien savoir de quel côté il la faudrait infuser » ou entonner, par en haut avec un entonnoir de feutre, ou » par derrière : car il n'y a de pareille justice ni sur la terre, » ni au ciel. Fi du vilain diable noir (Osiander) avec sa jus- » tice ! Que Dieu te précipite dans le gouffre de l'enfer ! » Il ne fallait, disait-il, saluer aucun Osiandrien, ni manger, ni boire avec eux ; il conjurait ses auditeurs de ne point souffrir dans le pays une pareille abomination, de peur que cette diabolique hérésie n'infectât même les enfants qu'ils pourraient engendrer un jour. « Car, disait-il, il vaudrait mille fois » mieux pour vous que vous marchassiez dans le sang jus- » qu'aux genoux, que les Turcs fussent aux portes de la ville » et vous égorgeassent ; il vaudrait mieux que vous fussiez » juifs ou païens, que de souffrir telle chose. Car, avec cette » doctrine, vous êtes condamnés ni plus ni moins que les » païens. Moi, j'aurai averti quiconque se veut laisser avertir ; » mais celui qui ne le veut, qu'il aille au diable ! Je n'ai même » pas besoin de les donner au diable, par la raison qu'ils lui » appartiennent à l'avance, tous ceux qui adoptent cette doc- » trine, et je veux annoncer publiquement que je ne laisserai » approcher du sacrement aucun de ceux qui auront adopté » cette doctrine, ou qui hanteront sa prédication : qu'ils ail- » lent où ils voudront[1] ! » Ces provocations et d'autres du même genre trouvaient leur application directe dans ce fait généralement connu, que le duc avait pour Osiander une affection particulièrement intime, et avait adopté sa manière de voir à l'endroit de la justification. Mais, bien que le duc eût pris parti pour Osiander, au grand détriment de sa propre autorité, et le défendît avec constance, la situation de ce

[1] Salig. II, 966, etc.

dernier à Kœnigsberg devenait de jour en jour plus pénible et moins tenable. « Il me faut, écrivait-il au prince, penser tous les jours à ce que je prêcherai et enseignerai, et comment je répondrai aux rêveries de chacun en particulier, et réfléchir à toute heure sur tant de choses, que je crains pour ma tête et ma mémoire, lesquelles perdues, je ne servirais plus de grand'chose à personne. » — « On veut que, comme une malheureuse bête fauve, je voie tous les chiens japper et aboyer contre moi, me mordre et me déchirer [1]. »

Sur ces entrefaites arrivaient successivement les consultations des théologiens étrangers, que le duc avait provoquées par une circulaire du mois d'octobre 1551, adressée à tous les princes, États et villes du parti protestant. La première qu'on reçut fut celle de Wurtemberg, rédigée par *Brenz*, qui, à la grande joie du duc Albert, s'expliquait sur le point principal dans le sens d'Osiander. L'article pivotal de la doctrine osiandriste, « que Jésus-Christ, vraiment homme et Dieu, est, selon sa nature divine, notre vraie et éternelle justice, et que » de même Dieu seul est notre droit, notre lumière, notre » vie, notre sagesse et notre salut, » cet article est formellement approuvé dans le factum de Brenz, qui soutenait expressément que la justice essentielle de Dieu, qui est Dieu même, doit être en nous [2]. Si, était-il dit dans ce mémoire, les adversaires d'Osiander l'accusaient d'erreur, parce qu'ils croyaient (par méprise) qu'il niait qu'on ne pût se mettre en possession et jouir de l'éternelle justice divine de Jésus-Christ que par la foi dans son incarnation et dans ses souffrances, c'était une querelle facile à arranger. Mais plus loin Brenz, pour contenter également, s'il était possible, la masse de ceux qui étaient attachés à la doctrine ordinaire de l'imputation, alléguait qu'on peut également appeler notre justice l'obéissance que Jésus-Christ accomplit comme homme, et dont Dieu nous gratifia en nous donnant son Fils tout entier; puis encore le pardon des péchés; puis enfin le sang et les souffrances de Jésus-Christ. Cependant Brenz semble avoir fait toujours cette réserve, que l'obéissance, le sang et les souffrances de Jésus-Christ ne peuvent être appelés notre justice

[1] *Auctar.* de Lehnerdt, p. 95, 94.
[2] Voy. Lettre circulaire d'Albert. Kœnigsberg, 1553. g. b.

que par catachrèse, et en tant qu'ils sont la *cause méritoire* en vertu de laquelle Dieu communique à l'homme la vraie justice, à savoir, celle qui est la propre justice de Dieu, et Dieu lui-même. En effet, après avoir dit : « Nous ne pouvons condamner non plus ceux qui appellent le sang et les souffrances de Jésus-Christ notre justice, » il ajoute, en manière de commentaire et de restriction, « à savoir, que nous sommes réconciliés avec Dieu par le sang de Jésus-Christ, qu'à cause de lui nous sommes réputés justes, et qu'en Jésus-Christ nous recevons et possédons par la foi la vraie justice éternelle de Dieu, et en jouissons éternellement[1]. » Pourtant Brenz paraît avoir senti que si l'éternelle justice de Dieu est imputée à l'homme, et devient ainsi la cause formelle de sa justification, il ne peut être imputé en outre au fidèle, comme sa justice, une obéissance accomplie par Jésus-Christ fait homme, comme si cette éternelle justice divine ne suffisait point pour que l'homme parût juste aux yeux de Dieu. Osiander du moins le comprit ainsi, et, tout en laissant éclater sa joie de se voir approuvé dans sa proposition principale, il témoigna son mécontentement de ce que, dans la seconde partie du mémoire, « on cherchait d'une manière forcée et contrainte à excuser ses contradicteurs. » Du reste, Brenz avait condamné cette doctrine des adversaires d'Osiander, que Dieu nous tient pour justes, bien que nous soyons de méchants coquins[2].

Cette tentative de conciliation et de fusion entre deux doctrines contradictoires fut fort mal accueillie en Prusse aussi bien que dans le reste de l'Allemagne. On répandit que Brenz s'était laissé gagner à prix d'argent par le duc Albert, et cette accusation se reproduisit même encore au Colloque de Worms[3]. Cependant une confusion plus grande règne dans le second mémoire de Wurtemberg, servant d'explication au premier, et envoyé de Tubingen à Kœnigsberg, en 1552, sur l'invitation du duc. Ce second mémoire, signé d'abord par

[1] L. c. g. 4.

[2] En 1769 encore, Arnold s'étonna de cette décision de Brenz (Hist. Eccl. de la Prusse, p. 426), attendu, disait-il, que c'était là pourtant la doctrine protestante orthodoxe, et que, ajoute-t-il dans une note, cela est écrit réellement dans l'Ép. aux Rom. ch. IV, ℣. 5.

[3] *Epp. Hist. eccl. ed. Hummel. Semicent.* I, 41.

Brenz, qui en était l'auteur, le fut ensuite par neuf autres théologiens de Souabe. On s'efforçait d'y démontrer que toute cette querelle n'était qu'une bataille grammaticale, une logomachie; qu'il ne fallait pas entendre la doctrine d'Osiander en ce sens que les hommes devinssent des dieux naturels; qu'ils sont seulement renouvelés par la justice divine, mais que néanmoins, dans les tentations, ils ne doivent pas se rassurer sur la justice divine qui habite en eux, mais uniquement sur les mérites de Jésus-Christ. Là-dessus Brenz énumère six propositions, où, à ce qu'il lui semble, les deux partis sont d'accord. Mais on reconnaît qu'il s'était fait un système particulier qui ne correspondait exactement ni à celui de Wittenberg, ni à celui d'Osiander, en supposant une justice composée de l'obéissance imputée de Jésus-Christ et du renouvellement intérieur ou justice inhérente, de sorte que l'homme n'obtiendrait la rémission des péchés que par imputation des mérites et des souffrances de Jésus-Christ, mais ne serait rendu réellement pieux et juste que par la Trinité qui habite en lui. Mais il élude la question principale, à savoir, quelle est la justice positive qui compte devant Dieu : si l'homme n'est déclaré juste par Dieu à cause de la justice divine qui lui est imputée, comme le soutenait Osiander; ou bien, si c'est à cause de la justice propre opérée en lui par la justice divine, ce qui aurait été conforme au système catholique. Ou Brenz ne s'était pas formé une idée suffisamment nette de cette partie de la question, ou, craignant d'ameuter la tourbe des théologiens protestants, il dissimulait sa véritable opinion. Quoi qu'il en soit, il se distingua des autres adversaires d'Osiander, tels que Flacius, Gallus, etc., en ne reconnaissant point ou en rejetant, comme cause formelle de la justification de l'homme, l'imputation de l'obéissance active de Jésus-Christ. Dès-lors les luthériens le rangèrent, avec raison à leur point de vue, parmi les hérétiques qui faussaient ou ternissaient l'article capital et fondamental de leur église.

Une amertume particulière caractérisa la controverse avec Mélanchthon, où Osiander fut engagé à propos de sa doctrine. C'était Mélanchthon que le réformateur de Nuremberg regardait comme son principal adversaire, parce que le pre-

mier il avait, sinon inventé, du moins développé et réduit en système théologique la justification par l'imputation de l'obéissance de Jésus-Christ; car, quant à Luther lui-même, Osiander cherchait toujours à le représenter comme un ami et un témoin de sa doctrine de la justice essentielle. Après Luther, il s'appuyait surtout du témoignage d'Urbain Regius et de Brenz, comme garants de sa doctrine [1]. Osiander prétendait que Luther lui-même ne s'aperçut point, si ce n'est peu de temps avant sa mort, qu'on s'était généralement écarté de sa doctrine, et que ce fut cette découverte qui lui avait fait désirer, vers la fin de ses jours, de quitter Wittenberg [2]. Il ajoutait qu'aussitôt Luther mort, on avait étouffé sa doctrine à Wittenberg. « Qui aurait jamais pensé que si peu » d'années après la mort de Luther, et quand sa doctrine sur » la justification de la foi existe encore tout entière dans ses » livres, cette doctrine serait si bien éteinte et oubliée chez » quelques-uns des disciples et des protecteurs du maître » et de l'école de Wittenberg, que non-seulement ils ne la » veuillent plus reconnaître, mais que même ils l'attaquent et » la calomnient en la traitant de fanatisme et d'hérésie [3]. » Il affirmait aussi que Mélanchthon et Cruciger n'avaient jamais bien compris ni sincèrement adopté la vraie doctrine de Luther [4].

Mélanchthon, de son côté, après avoir, dans l'origine, proclamé et honoré les talents remarquables d'Osiander dans les termes les plus expressifs, fit succéder à ce langage un ton de plus en plus amer et hostile. Osiander, écrivit-il à Camerarius, ayant été menacé de censures publiques à cause de sa doctrine, aurait répondu que le lion (Luther) étant mort, il se moquait des renards [5]. Plus tard il écrivait que le Gorgias prussien (c'est ainsi qu'il nommait Osiander pour caractériser sa

[1] *Auctar.* de Lehnerdt, p. 210.

[2] L. c. p. 197. Lettre du duc Albert au margrave Jean de Brandebourg.

[3] Voy. Préface de l'écrit intitulé : « *Quelques belles paroles du vénérable et très-savant docteur Mart. Luther, touchant la justification de la foi.* »

[4] *Menius ;* De la justice, contre la théologie alcumistique d'Osiander ; Erfurt, 1552, C. 3.

[5] Novus hospes gentis Hyperboreæ jam aperte διασείει τὰς κυρίας γνώμας περὶ δικαιοσύνη et admonitus, ut reprehensiones metuat, respondit, θανόντος λέοντος, καταχέζειν αὐτὸν τῶν ἀλωπέκων. (Corp. Ref. VII, 461.)

rhétorique sophistique) avait dit qu'il lui ferait une saignée dont on verrait jaillir le sang dans l'Allemagne entière [1]. Quant à la doctrine d'Osiander, il la représentait à tort comme conforme avec le catholicisme. Lui aussi, disait-il, fait consister la justice du chrétien dans le renouvellement intérieur, et ravit ainsi aux hommes cette indispensable consolation que leur procure la justice du système protestant, laquelle ne consiste que dans l'imputation de l'obéissance de Jésus-Christ [2].

Osiander vit dès-lors en Mélanchthon un fléau de l'église, un homme qui savait se donner par ses artifices l'apparence d'un champion de la vraie doctrine, lorsqu'en réalité il la reniait complètement [3]. Mélanchthon ayant publié un Mémoire contre Osiander en 1552, celui-ci l'inséra tout au long dans sa réfutation, et analysa avec une justesse frappante les artifices polémiques devenus si familiers à cet homme par trente ans d'exercice. Il fit particulièrement voir comment Mélanchthon, dans le but de rendre son adversaire suspect, se battait les flancs pour démontrer, avec un large flux de paroles, des choses que personne ne songeait à nier, remplissant ainsi son livre de déclamations stériles et d'argumentations superflues. En même temps il dénonçait Mélanchthon comme le chef de cette école de Wittenberg qui avait déjà fondé un despotisme théologique dans la nouvelle église et cherchait à l'affermir par toutes sortes de moyens. Il l'appelait le « précenteur »

[1] *Corp. Ref.* VII, 974.

[2] Nimirum abjicit imputationem et obscurat consolationem necessariam, qua etiam renatis opus, ut acquiescant in mediatore et statuant, se placere propter ipsum sacerdotem et deprecantem pro nobis et propter ejus meritum, non eo quod effecerit novitatem in nobis (Corp. Ref. VII, 846). — Non judico, Osiandri controversiam tantum λογομαχίαν esse, sed de re magna dissentit ab ecclesiis nostris, et obscurat consolationem in vero agone unicam, vel delet potius, cum jubet intueri justitiam essentialem et non deducit nos ad promissionem offerentem misericordiam per obedientiam mediatoris (L. c. VII, 783). — Osiander re-ipsa congruit cum doctoribus papistis qui dicunt, hominem esse justum novitate, id est, illa obedientia quam efficit Spiritus sanctus in hominibus dilectione et omnibus virtutibus. Hi de effectu Dei in nobis loquuntur. — Hæc (justitia propter mediatorem nobis imputata) est consolatio necessaria, et sic prophetæ accedunt ad Deum (L. c. VIII, 195).

[3] Epp. Hist. Eccl. ed. Hummel. Semicent. II, 82. Si me audis, et auctoritas mea quicquam apud te valet, simpliciter abstinebis ab ipsius libris; tanto enim artificio retinet speciem sanæ doctrinæ, abnegata omni veritate ejus, ut non credam, pestilentiorem hominem in Ecclesia exstitisse jam inde a temporibus Apostolorum. *(Lettre d'Osiander à Besold.)*

dont toute la tourbe des assermentés était tenue de prendre le ton, et censurait avec force l'esclavage intellectuel établi à Wittenberg par le serment qu'on faisait prêter aux candidats sur la Confession d'Augsbourg, et par la promesse, exigée d'eux, de ne rien décider dans les questions et les discussions difficiles, si ce n'est par les conseils des anciens docteurs de l'église.

« Quiconque, dit-il, veut être reçu docteur à Wittenberg, est tenu de promettre sous serment de ne jamais rien décider de soi-même dans les disputes obscures et difficiles, mais de se consulter d'abord avec quelques-uns des anciens qui enseignent l'église et conservent la doctrine de la Confession d'Augsbourg. Quant à la divine et sainte Ecriture, on n'en souffle mot. — Or, c'est Philippe Mélanchthon qui a rédigé la Confession ; on ne peut donc lui refuser le droit de l'interpréter dans le sens qu'il a voulu lui donner, et il s'ensuit que tous ceux qui prêtent serment sur cette Confession, sont tenus de la comprendre dans le sens que leur indique Philippe, surtout depuis que Luther est mort. De là vient également que, si Philippe dit autrement que Luther, c'est à celui-ci qu'on donne tort. Quel est donc l'effet de ce serment, si ce n'est de détacher de la sainte Ecriture ceux qui le prêtent, pour les enchaîner aux symboles et à la doctrine de Philippe? — Quand les parents s'imaginent que leur fils est un homme excellemment versé dans l'Écriture, capable de fermer la bouche à tous les fanatiques, à tous les hérétiques, ce n'est au lieu de cela qu'un pauvre homme captif, enlacé et embarrassé dans sa conscience par des devoirs jurés : car il a abjuré la parole de Dieu et juré la doctrine de Philippe ; il s'est laissé mettre le bâillon dans la bouche. — Qu'on me dise, si l'on peut, quel est l'homme savant à qui ceux de Wittenberg, depuis trente ans, auraient donné un bon témoignage, s'il ne s'est engagé envers eux par serment? Je parierais bien que parmi les motifs de haine de la bande de Philippe contre moi, le moindre n'est pas de n'avoir point voulu me laisser attacher au cou un pareil serment, ni bâillonner de leur bâillon[1]. »

L'adversaire le plus infatigable et le plus redoutable d'Osiander était *Flacius*. Dans un court espace de temps il publia une série d'écrits dont le premier se faisait remarquer avec avantage par une tenue calme et un ton convenable et modéré, au lieu que les suivants, par une acrimonie de plus en plus virulente, étaient tout-à-fait au diapason de la polémi-

[1] Réfutation de Mélanchthon, A. 4 ; B. B. 3.

que du temps. Néanmoins ces écrits ont toujours un privilége réel : c'est d'exposer avec une clarté et une solidité peu ordinaires la doctrine protestante et ses conséquences logiques. Flacius trouvait très-insuffisant ce que Mélanchthon avait publié jusqu'alors sur la justification ; il se plaint de n'avoir trouvé nulle part, chez ce théologien, une description et une explication satisfaisantes touchant la justice de la foi selon le système évangélique[1]. Avec cela il professait la doctrine de l'imputation avec une telle sincérité, qu'il n'hésita point à dire dans son argumentation contre Osiander : « Nous sommes beaucoup plus justes devant Dieu et plus agréables à ses yeux que la nature humaine, si elle n'avait été corrompue par le péché, eût jamais pu l'être, — parce que la loi a été accomplie par Jésus-Christ[2]. » Lui aussi faisait valoir que le dogme osiandrien ne permettait pas cette consolation qu'on avait tant vantée comme le principal bienfait du système protestant. Les hommes, disait-il, qui sont en proie aux tentations, doivent désespérer s'ils ne sentent point en eux les vertus de la nouvelle vie ; car « la doctrine d'Osiander enseigne qu'on doit s'attacher simplement à la régénération, et se confier dans l'infusion de la justice de Dieu. » Cependant il dut sentir lui-même qu'il appréciait mal le système d'Osiander ; car il ajoute que cette doctrine s'accorde avec la doctrine luthérienne en ce qu'elle n'admet point de degrés dans l'état de justice, et qu'Osiander dit : « Dès que nous concevons la Divinité dans notre cœur, nous sommes complètement justes. » Osiander ayant reproché aux Luthériens de ne faire aucune différence entre *rédemption* et *justification*, Flacius répondit qu'ils ont parfaitement raison, et qu'en effet il n'y a aucune différence. Mais, d'un autre côté, Osiander s'étant référé à saint Augustin, Flacius assura qu'on ne trouvait nullement chez ce Père la doctrine osiandriste, attendu qu'il plaçait la justice dans la vie juste (ou dans les bonnes œuvres) par laquelle nous nous attachons à Dieu, au lieu qu'Osiander la fait consister en ce que nous avons Dieu dans notre cœur[3]. Et pourtant ce même Flacius, écrivant contre les catholiques,

[1] Voy. Apologie contre deux écrits antichrétiens de Menius. K. *Admon. de cavend. error. Majoris H.* 2.

[2] *Verlegung des Bekenntnisses Osiandri. F.* — [3] L. c. M. 2.

affirmait hardiment que saint Augustin enseigne tout-à-fait la doctrine luthérienne de la justification.

Quant aux autres théologiens qui de toutes parts rejetaient la doctrine d'Osiander, le plus grand nombre adopta l'opinion émise par Æpinus et la Westphalie[1]. La doctrine d'Osiander, disaient-ils, est une ruse du diable qui, voyant l'erreur papiste de la justice inhérente victorieusement réfutée par les théologiens luthériens, prend un tour plus adroit et fait consister la justification dans la justice essentielle de Dieu, habitant en nous par la foi. Des princes mêmes, aiguillonnés par leurs théologiens, se mêlèrent à la querelle qui agitait la Prusse. Ainsi, le margrave Jean de Brandebourg-Custrin écrivit au duc Albert, lui envoya les décisions d'un synode tenu à Custrin par ses théologiens, en février 1552, et se plaignit de ce que le duc permît à Osiander, *cette grande et abominable truie,* de fouiller, de ravager, de déchirer lamentablement les ceps de la noble vigne du Seigneur[2]. Cependant Albert avait rédigé un formulaire d'une prière nouvelle qui devait être lue après chaque sermon, et dont le sens était que Dieu daignât prêter son secours au maintien et à la conservation de la vraie doctrine. A ce formulaire, Osiander avait joint une instruction pour son usage : « Nous voulons, y était-il dit, obtenir de Dieu qu'il mette un frein à la fureur de Satan qui se répand en doctrines corruptrices, en mensonges palpables et en calomnies, et se montre fort ennemi de notre croyance touchant Jésus-Christ, notre justice. » Voilà, répondit Mœrlin, comment prient le diable et Osiander, mais non point moi ni quelques pieux chrétiens[3]. Sur ces entrefai-

[1] *En 1552, Jean Æpinus écrivait à Mélanchthon :* Negat Osiander justitiam nostram extra nos in Christo esse, nec accipi eam imputatione fidei, sed inhabitatione Dei et vivificatione e morte peccati, qua doctrina eripit omnibus spem suæ salutis, qui sentiunt in ipsa regeneratione sui adhuc in natura hærere peccatum. Etsi dissimulet, tamen vere est in eo errore, nos novitate illa qua Spiritu Dei renati novi homines reddimur, justos esse coram Deo, qua doctrina consentit Interimistico errori de justitia inhærente. Nam si verum est, nos non justos esse, quod fide apprehendimus Christi justitiam quam Dei justo judicio opponamus, sed participatione Dei inhabitantis nos sive communione divinæ justitiæ justos esse, certum est, novam aliquam qualitatem renovatæ naturæ in nobis esse qua coram Deo justi sumus, quia divinæ naturæ participatio non potest non novitas esse quæ sita sit in renovatione depravatæ naturæ. (Cod. Germ. 1315, f. 214.

[2] *Auctar.* de Lehnerdt, p. 170. — [3] Salig. II, 994.

tes, Osiander lui-même s'était laissé entraîner à une polémique plus amère et plus violente. Il avait écrit à Besold de Nuremberg que Mélanchthon et tous ses adhérents étaient complétement esclaves du diable; qu'il lui fallait faire la guerre avec des hypocrites, chrétiens sans Jésus-Christ, justes sans justice, qui se figuraient une vie sans Dieu, et par leurs mœurs et leurs opinions étaient pires que tous les papistes [1]. En octobre 1552, pendant que Stancarus et Mœrlin, même du haut de la chaire, déclaraient qu'Osiander était l'antechrist, qu'il n'en fallait point attendre d'autre, et que le monde allait, en peu de temps, finir avec lui, ce réformateur mourut; mais la querelle qu'il avait allumée dans la nouvelle église se prolongea pendant plusieurs années encore. Le duc, fidèle à la mémoire d'un homme dont il avait été l'ami, publia une circulaire très-détaillée, ordonnant que dorénavant on n'enseignât ni ne prêchât en Prusse, touchant la justification, qu'en se conformant au second Mémoire de Wurtemberg, et que, sur les autres articles restés en litige, on gardât le silence. Aussitôt Mœrlin déclara que cette ordonnance était une inspiration de Satan, et que ceux qui tenaient au salut de leur âme devaient se garder d'y obéir. Alors le prince, renonçant enfin à sa longanimité vis-à-vis de ce prédicant, lui interdit la chaire et le bannit de ses états. « Je ne veux plus, écrivit-il au margrave Jean, le tolérer dans mes états; il est l'auteur de toute sorte de résistance; il ameute mes sujets contre moi; il a méprisé mes avis et mes prières; il a honni mon ordonnance, s'est opposé à ma volonté par une désobéissance malicieuse et publique, et a excité les autres, du haut de la chaire, à en faire autant [2]. »

Le parti osiandriste, quoique faible par le nombre, était encore puissant à Kœnigsberg par la faveur et l'appui du duc. A l'Université, il comptait parmi ses partisans Sciurus, Jagenteufel et Sturmer; dans la ville, les prédicateurs Gross et Freudenhamer; à la cour, Funke et le médecin Aurifaber, dont le frère, appelé de Rostock, devint président du diocèse de Samland. A Stettin, les osiandriens avaient pour

[1] Epp. ed. Hummel; Semicent. II, 81, 83.
[2] *Auctar.* de Lehnerdt. p. 194.

eux le prédicateur Artopæus. De Wittenberg même, Justus Jonas le Jeune écrivait : « Je sais quelle certitude de foi » chrétienne j'ai puisée dans la doctrine d'Osiander, et » quelles consolations j'en ai reçues. Je puis attester, sur » ma conscience et devant Dieu, qu'en étudiant avec soin » et avec zèle la doctrine d'Osiander, je suis parvenu à la » connaissance du Fils de Dieu et de ma propre nature, con- » naissance qui me manquait auparavant, et cette doctrine » salutaire a fait en moi une telle lumière que je doute » d'autant moins de tous les articles de notre foi chrétienne. » — Je sais aussi qu'il y a mille et mille gens qui blâment » Osiander sans qu'un seul d'entre eux ait jamais lu et mé- » dité ses thèses, ni, à plus forte raison, ses autres livres [1]. » — En somme, cependant, ce parti était d'autant plus faible que le dogme dont il était le champion ne put jamais, comme le fait remarquer Esrom Rudiger, devenir populaire en Allemagne, et que, s'il se maintenait quelque peu dans le sud, ce n'était que par l'influence et l'autorité de Brenz [2]. Il n'était pas probable, en effet, qu'au bout de si peu de temps une doctrine nouvelle et en partie hostile triompherait de la doctrine si facile, si rassurante et si commode à laquelle le protestantisme dut particulièrement ses rapides et étonnants succès parmi la multitude.

Vers ce temps arriva à Kœnigsberg une ambassade dépêchée par l'Electeur et composée de deux théologiens, Justus Menius et Jean Stolz, et de deux membres laïques. Une profession de foi ayant été dressée par Funke et Sciurus sur l'ordre du duc, les Saxons déclarèrent que c'était un factum plein d'impostures, quelque prudent qu'on eût été dans le choix des termes. Mais il y était dit que, dans l'Ecriture, *justifier*

[1] *Voigt;* Correspondance du duc Albert, pag. 399, 382.

[2] *Manuscrit de Rüdiger : Von dem blinden Schlossim Himmel* (Cod. March. 353, f. 8). Turbavit aliquid etiam Osiander in capite de justificatione, et qua justitia Christi justi fiamus, in Borussia imprimis; in superiori Germania non multum damni dedit, et in Borussia etiam pene evanuit dogma ejus, cum per se minime sit populare, et a profitentibus etiam multis non intellectum fuisse deprehensum sit sæpe, in quo reprimendo in urbe Norica operam navavit Philippus Melanchthon anno Christi 1553, sicut contra in propagando apud nos et excusando præ cæteris occupavit se necessarius Osiandri Brentius, absque quo si fuisset, neque apud nos etiam tam serpsisset vel diu vel late.

signifie non-seulement absoudre du péché, mais aussi, et particulièrement, rendre juste; que Jésus-Christ a obtenu notre grâce par ses souffrances et son obéissance; qu'à ceux qui croient en lui leurs péchés leur sont pardonnés, et qu'ils reçoivent en don la justice de Dieu, la piété, etc. Il n'en fallait pas davantage pour motiver la condamnation prononcée par les théologiens saxons, qui prétendaient que par cette justice de Dieu, redoutable et non consolante pour les consciences troublées, on entendait la justice essentielle d'Osiander. Cette malencontreuse ambassade était encore à Kœnigsberg, lorsqu'un synode de pasteurs protestants, réunis à Osterode en mai 1553, repoussa le Mémoire de Wurtemberg avec ses six articles, qui, d'après l'ordre du duc, devaient servir de règle à l'enseignement. Brenz, disait-on, y avait violenté l'Ecriture, au lieu que dans ses autres œuvres il parlait d'une manière plus orthodoxe. Mais à Kœnigsberg les osiandriens étaient plus forts que jamais ; l'Université, sous le rectorat d'Aurifaber, tomba presque entièrement en leur pouvoir, le duc ayant destitué leurs adversaires les plus décidés, Hoppe, Vénétus, Wagner et les professeurs du *pædagogium*, Sabinus ayant donné sa démission, et la Faculté de philosophie s'étant ainsi presque entièrement dissoute [1].

Déjà les propres conseillers d'Albert le menaçaient d'une insurrection générale, s'il persistait à vouloir imposer de force à ses sujets la religion d'Osiander. Cependant il avait reçu des théologiens de Wurtemberg un troisième Mémoire, signé cette fois par Jacques Andreæ. Dans ce dernier Mémoire, on s'était rattaché aux principes de la doctrine protestante plus étroitement que dans les deux qui l'avaient précédé; seulement on persistait encore à demander que dans la justification on accordât aussi une part convenable à la justice essentielle de Dieu. Cette expression excita encore le mécontentement de Gallus et de Flacius, qui firent imprimer le Mémoire avec des scolies, et le louèrent fort quant au reste. Mais la colère des anti-osiandriens de Prusse, en particulier de Mœrlin, n'en éclata que plus vive contre ce factum. Le duc Albert, vivement affligé d'être décrié dans toute

[1] *Tœppe;* Fondation de l'Université de Kœnigsberg et Vie de Sabinus, p. 217.

l'Allemagne comme un apostat et un ennemi du pur luthéranisme, s'adressa encore une fois à Brenz, sur le conseil d'Aurifaber, et lui envoya sa profession de foi. Brenz, dans une lettre à Aurifaber, conseilla de corriger ce qu'il y avait encore d'obscur ou d'ambigu dans la confession du duc, de nommer *doctrine prussienne* celle qui s'y trouvait exprimée, en évitant de mettre le nom d'Osiander, d'extraire ensuite des écrits des anti-osiandriens leurs déductions absurdes et celles de leurs propositions qui dénaturent la doctrine, et d'exiger qu'ils les expliquassent ou les rétractassent. Toutefois, dans ses commentaires ultérieurs sur les conférences de Funke avec les envoyés saxons, Brenz ne laisse que trop clairement percer les opinions hétérodoxes qui l'éloignaient de la doctrine de Wittenberg, et fit voir que les exhortations de Mélanchthon [1] n'avaient guère fructifié. Il soutenait que, dans le Nouveau Testament, justifier ne signifie pas seulement déclarer juste, mais aussi, dans plusieurs passages, rendre juste ; que Jésus-Christ nous a mérité la justice évangélique, c'est-à-dire la rémission des péchés, et que celle-ci ne nous est point donnée pour elle-même, mais parce que la justice de la loi, à savoir, l'amour parfait de Dieu et du prochain, est rétablie en nous par Dieu habitant en nous, ou par la justice divine agissant en nous. D'après ceci, la justice évangélique était, pour lui, subordonnée comme moyen à la justice de la loi, et s'il eût eu à déclarer avec quelle justice l'homme doit paraître devant Dieu, ou quelle justice compte devant Dieu, la réponse qu'il eût faite ne peut être douteuse. Brenz déclarait encore que c'était une chose révoltante d'alléguer que la doctrine d'Osiander n'est pas consolante, l'homme ne pouvant se rassurer par l'idée que Dieu est notre justice; comme s'il pouvait y avoir quelque chose de plus consolant que d'appeler Jésus-Christ la voie, la vérité et la vie, la résurrection, la sagesse et la justice, la gloire et la rédemption [2] ? — Si cet avis de Brenz eût été divulgué, il est certain, sans parler de Flacius et de son parti, que ceux de Wittenberg eux-mêmes, qui avaient pourtant les motifs

[1] *Corp. Ref.* II, 502. — [2] Salig. II, 1030. — Arnoldt, p. 436.

les plus puissants pour le ménager, se seraient vus obligés de le signaler comme un dangereux hérétique[1].

Cependant un autre synode de prédicateurs prussiens, convoqué à Salfeld vers la fin de mai 1554, résolut, après avoir défiguré la doctrine d'Osiander jusqu'à en faire une caricature ridicule, de rejeter et d'abroger tout ce qui, sous l'autorité du duc, avait paru récemment en fait de matières religieuses, formules de prières, catéchismes, ordonnances, par la raison que des hérétiques et des sycophantes auraient égaré la conscience de ce prince. C'est dans cet état de désordre que les deux députés souabes, Beurlin et Durr, envoyés en qualité de médiateurs au lieu de Brenz que le duc Albert avait demandé, trouvèrent l'église de Prusse, lorsqu'ils arrivèrent à Kœnigsberg. On voulut alors faire approuver, par une nombreuse assemblée de théologiens et de ministres appelés dans la capitale, la confession du duc sous la forme nouvelle que lui avaient donnée un dernier remaniement et les corrections de Brenz. Mais Vénétus et Hégémon, qui déjà y avaient donné leur adhésion, la retirèrent dès qu'ils virent les dispositions qui dominaient dans l'assemblée et qu'ils eurent entendu les clameurs contre les osiandriens qu'on en voulait exclure sans permettre à un seul de se mêler aux délibérations. Les médiateurs étrangers ne purent rien obtenir, et il fut décidé de laisser telle quelle la confession du duc, et de l'inviter à publier et à exécuter les jugements qu'on avait été chercher à l'extérieur; refuser de se rendre à cette invitation, ce serait démentir le Saint-Esprit chez les hommes qui avaient formulé ces jugements et renier Jésus-Christ. En outre, on arrêta que tous les osiandriens seraient obligés de rétracter et de condamner tous les écrits entachés d'osiandrisme, même la circulaire et le formulaire du duc, puis destitués ou du moins suspendus de leurs fonctions jusqu'à ce qu'ils eussent donné

[1] Mélanchthon voyait très-bien qu'il n'était point d'accord avec Brenz sur la doctrine de la justification; voilà pourquoi il évitait une conférence avec ce réformateur de Souabe, craignant qu'elle ne rendît public leur dissentiment sur ce point important. Il répondit donc par un refus au duc Albert qui désirait vivement cette conférence. (Voy. *Corp. Ref.*; lettre à l'électeur Auguste, VIII, 262; au duc Albert, ibid. 333.)

des preuves d'un repentir sincère. Le recez du synode était évidemment dirigé contre les explications les plus récentes de Brenz ; on y déclarait que la justice de la loi et la justice de l'Evangile sont diamétralement opposées l'une à l'autre ; que l'une annule entièrement l'autre ; qu'elles ne sauraient, par aucun moyen, subsister ensemble, ni être jamais conciliées [1] ; « que la partie adverse devait elle-même re-» connaître que sa justice essentielle n'était que la justice » de la loi ; que seulement on jouait avec de grands mots » ampoulés. » Le vrai chef-d'œuvre, disait-on encore, le point qui importait par-dessus tout, c'était de ne point confondre la foi avec les œuvres, la rédemption avec la sanctification, de ne point mettre l'un à la place de l'autre, ou d'attribuer la justice à qui elle n'appartient point ; de là, tout ce désordre, toutes ces dissensions à propos de la justification : « Ainsi nous ne blâmons point chez nos adver-» saires la justice de la loi en elle-même ; mais ce que nous » blâmons, c'est qu'ils veuillent en faire la justice de la foi » et de l'Evangile, et obscurcir, étouffer, abolir entièrement » cette dernière, et qu'ils en fassent l'objet d'une si abomi-» nable idolâtrie, en soutenant que cette justice de la loi est » essentiellement Dieu lui-même [2]. »

Voilà donc quel était le véritable motif de cette lutte si vive que l'on continuait à soutenir avec un acharnement extrême, même après que Brenz, le duc Albert et les chefs des osiandriens eurent adouci ou fait disparaître ce qu'avaient de trop choquant ou de scabreux les assertions d'Osiander touchant l'inhabitation de la justice de Dieu ; on trouvait intolérable que la justice de la loi, c'est-à-dire le renouvellement et la sanctification intérieure, fût adjointe, comme également nécessaire, à la justice évangélique, c'est-à-dire à celle qui ne résulte que de la simple imputation. Les médiateurs souabes le comprenaient parfaitement, et, bien qu'ils eussent indisposé le duc par leur condescendance envers la majorité, ou en faisant cause commune avec elle, ils déclarèrent cependant qu'il était par trop étrange de soutenir que les deux justices, celle de la loi et celle de l'Evan-

[1] *Salig.* II, 1038.
[2] *Mislentæ manuale Prutenicum, dissert. proœmial. h.* 2.

gile, s'annulent réciproquement, et que les théologiens de Prusse « avaient la renommée de ne parler ni enseigner avec » assez de zèle, ni même autant que nécessaire, touchant la » conduite chrétienne et la nouvelle vie de ceux qui sont » réconciliés avec Dieu [1]. »

Le recez par lequel le duc congédia cette assemblée, fit voir combien il se sentait faible vis-à-vis de cette majorité qui, appuyée sur l'approbation populaire, le bravait impunément. En demandant que l'on se conformât pour l'enseignement au Mémoire de Brenz et à ses explications, et qu'on renonçât à l'usage scandaleux de calomnier et d'injurier les personnes, il ne fit que provoquer l'opposition. La formule dogmatique qu'il prescrivit était trop vague pour ne pas donner prise aux propositions du parti contraire. Enfin, il trahit complétement le secret de son impuissance en promettant de faire publier les jugements étrangers qui condamnaient l'osiandrisme en termes si amers et si rigoureux, à la condition toutefois de demander d'abord de nouveaux avis sur la manière de les exécuter. Les théologiens de Magdebourg et de Brunswick, c'est-à-dire Flacius et Mœrlin, consultés à cet égard par ceux de Prusse, conseillèrent d'user de la plus grande rigueur, de brûler les écrits d'Osiander, de suspendre tous les osiandriens, d'exclure de la cène tous les suspects, et de frapper de l'excommunication publique ceux qui refuseraient de se rétracter.

Dans sa perplexité, le duc Albert, pressé du besoin de chercher de nouveaux points d'appui pour résister au choc formidable des luthériens, de plus en plus puissants, avait demandé même l'avis des *Frères Moraves*, nombreux à cette époque en Prusse et en Pologne. Cet avis parut, mais il donna tort aux deux partis, et dut surtout exciter le ressentiment des partisans de l'école de Wittenberg; car leur doctrine de la justification, telle qu'on l'enseignait généralement, y était indiquée comme la cause de la sécurité et de l'immoralité qui régnaient parmi la multitude protestante. L'un des deux partis, disaient les Frères (c'est-à-dire leurs deux anciens, M. Czerwenka et J. Laurentius), enseigne que notre

[1] Salig. II, 1039.

justice n'est autre chose que la rémission des péchés, que l'on obtient gratuitement par Jésus-Christ et ses mérites ; il exclut et repousse, comme chose étrangère à la justification, la régénération intérieure, le renouvellement de l'homme, ainsi que cette justification par laquelle nous sommes purifiés du péché et devenons par la foi les temples de Dieu ; en séparant cette chose d'avec la justice de la foi, ce parti tombe dans une dangereuse erreur et enseigne une doctrine mutilée, laissant de côté les choses les plus importantes contenues dans l'Evangile ; par là, il ôte au peuple la véritable intelligence de l'Écriture et semble édifier la foi morte ; car il omet, non sans grand péril, l'autre partie de la justice, savoir, la régénération intérieure, le renouvellement et la conversion de l'homme à Dieu. C'est pourquoi les hommes demeurent impies, n'ayant point la vraie foi, étant privés de la vraie pénitence et entièrement éloignés de la justification de Dieu, attendu que dans leur cœur ne se trouve pas la justice, mais l'iniquité. L'autre parti, de son côté, repousse, il est vrai, cette doctrine brutale de la justification, et croit qu'il faut pour la justice de la foi plus qu'une simple rémission des péchés, l'homme qui est justifié n'obtenant pas seulement le pardon de ses péchés, mais étant aussi régénéré par la plénitude de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, et devenant l'image de Jésus-Christ et un temple spirituel de Dieu. Mais ce parti va trop loin avec sa justice essentielle, exclut de la justice de Dieu la nature humaine de Jésus-Christ, et semble métamorphoser l'homme en divinité[1].

Le duc Albert, étant revenu de Wismar, où il avait marié sa fille au duc de Mecklenbourg, et ayant observé sans doute que dans ce dernier pays il régnait des rapports tout différents entre le prince et l'église nationale luthérienne, s'imagina qu'il pourrait relever par quelques mesures vigoureuses son autorité si affaiblie en fait de matières ecclésiastiques. Il destitua Christophe Langener, prédicateur de la Cour, et prit à sa place Othmar Epplin, si décrié à cause de sa bigamie ; on attribua cette mesure à l'influence

[1] *Hartknoch;* Hist. eccl. de la Prusse, p. 379, etc.

du médecin du duc, Aurifaber, que Flacius traita pour cette raison de médecin de chien, destituant et instituant selon son bon plaisir les ministres de l'Eglise [1]. Ensuite parut, en 1555, une ordonnance sévère, reprochant aux prédicateurs leurs calomnies et leurs injures sans fin, qui n'avaient pas même respecté sa propre personne, prescrivant de nouveau l'observation de la formule dogmatique du dernier recez, et proclamant, « d'après le conseil de docteurs considérables » (d'Agricola à Berlin), une amnistie quant aux personnes. Ce *mandat*, et l'ordre de le lire publiquement dans toutes les églises, rencontrèrent partout une vive résistance, que le duc voulut vaincre par les destitutions et le bannissement. Aussitôt on vit paraître de nouveau des écrits virulents de Mœrlin, Flacius et Gallus, encourageant le peuple à faire une vigoureuse résistance ; les Etats eux-mêmes firent des représentations, et la faiblesse du duc ne tarda pas à se laisser arracher de nouvelles concessions. Sur l'intervention de son gendre, le duc de Mecklenbourg, il contraignit son prédicateur particulier, l'osiandrien Funke, à se rétracter devant le synode de Riesenbourg, en 1556, et à reconnaître pour doctrine normale, non-seulement la Confession d'Augsbourg, mais aussi le Manuel de théologie de Mélanchthon. Mais on ne put obtenir de Funke qu'il réitérât cette rétractation en présence de sa communauté, et le duc Albert, toujours attaché à la doctrine osiandriste, le ménagea.

Bientôt une nouvelle querelle inspira au duc de nouvelles démarches qui compromirent le peu qui lui restait d'autorité. *Mattheus Vogel*, qui était venu de Nuremberg, comme Osiander, et avait obtenu la place de Mœrlin, entreprit, en réponse à une provocation imprimée de ce dernier, de justifier en partie Osiander à peu près à la manière de Brenz. Il donna tort à Osiander sur quelques points ; mais, en même temps, il cherchait à démontrer que cette question n'avait dégénéré en querelle envenimée qu'à cause de la polémique grossière et déloyale de ses adversaires. Il s'ensuivit une polémique entre Mœrlin et Vogel, où ce dernier démontra sans peine qu'on avait, à beaucoup d'égards, défiguré par

[1] L. c. p. 379.

malice et avec intention la doctrine d'Osiander, et qu'on avait mis à sa charge des déductions dont il n'avait jamais eu la pensée. Mais Mœrlin démontra de son côté, avec la même facilité, que la doctrine d'Osiander est en contradiction inconciliable avec la doctrine généralement reconnue des protestants[1]. A Kœnigsberg, on lisait avidement les écrits de Mœrlin, conçus tout-à-fait dans le style de ses anciens sermons anti-osiandristes, et il en résulta que la paroisse de Vogel ne voulut plus ni entendre ses sermons ni recevoir la communion de ses mains. Le duc essaya de venir en aide à Vogel par des ordonnances, où il menaçait la communauté du traitement réservé aux rebelles. En même temps, plusieurs osiandriens furent pourvus de charges ecclésiastiques par l'influence de Funke. Mais celui-ci, voyant croître de jour en jour la haine générale contre l'osiandrisme, finit lui-même par juger prudent de s'en détacher. En 1561, il se rendit à Wittenberg et à Leipzig, remit une profession de foi aux théologiens de ces deux villes, et en obtint un certificat d'orthodoxie luthérienne. Bien plus, en 1563, il alla même jusqu'à rétracter, dans quatre sermons prononcés devant sa communauté, tout ce qu'il avait enseigné jusqu'alors selon les principes d'Osiander. Mais toutes ces démarches ne purent apaiser la haine qu'il s'était attirée, ni détourner sa ruine. Les Etats de Prusse ayant appelé les Polonais à leur aide contre le duc, Funke fut condamné à mort avec deux conseillers de ce prince, Snell et Horst, par un tribunal composé de ses ennemis. Il s'était, disait-on, immiscé dans des affaires politiques, comme conseil et confesseur du duc. Dans la plainte dressée par les Etats, on commence par l'accuser, en commun avec Snell, Horst et Steinbach, d'avoir troublé et détruit tout bon ordre et toute bonne discipline ecclésiastique dans le pays. Ensuite on articulait contre Funke en particulier d'avoir pris parti pour le grand hérétique Osiander; d'avoir aidé à défendre sa doctrine et à la répandre par force; d'avoir contribué à la destitution et au bannissement de beaucoup de ministres et de professeurs; d'avoir concouru, par ses conseils et ses

[1] « Contre la réponse du fanatique osiandrien de Prusse, M. Vogel, à mon Apologie; par Mœrlin. A. 4.

actes, à faire détruire l'ancienne ordonnance de l'église, et à en imposer aux serviteurs de l'autel et au pays une nouvelle où se voit un grand scandale à l'endroit du sacrement du baptême (c'est-à-dire la suppression de l'exorcisme), ainsi qu'à faire persécuter, emprisonner ou exiler ceux qui ne voulaient point reconnaître et adopter les nouvelles doctrines. Voilà les *crimes* qui, en 1566, firent périr Funke sur l'échafaud. Pendant son supplice, qui eut lieu à Kœnigsberg, le peuple assemblé chantait des cantiques pour implorer le Saint-Esprit et rendre grâce à Dieu.

Ces événements accomplis, Mœrlin et Vénétus furent rappelés ; le duc, devenu presque imbécille, s'abaissa même jusqu'à écrire à Mœrlin des lettres suppliantes, et le revêtit, ainsi que Vénétus, de la dignité épiscopale. Mœrlin, revenant de Brunswick, fut accompagné de Chemnitz. Un nouveau Formulaire, appelé depuis *Corpus doctrinæ Prutenicum*, parut en 1567, contenant, outre la condamnation du synergisme et du majorisme, celle de l'osiandrisme, rédigée avec tant de soin qu'il ne lui resta pas le moindre refuge où il eût pu encore se cacher. Ce Formulaire fut solennellement adopté pour tous les siècles à venir, comme règle obligatoire pour la Prusse, et chaque prédicateur dut s'engager par serment à s'y conformer. Partout où il restait encore en place quelque osiandrien, ou seulement quelque suspect d'osiandrisme, on le destitua ; l'emploi de Funke fut donné à Christophe Langener, la cure de Vogel au vaillant champion Benoît Morgenstern, et la place d'Iagenteufel à Christophe Zeller.

QUERELLES

Sur le libre arbitre et le péché originel (Synergisme et Flacianisme)

Dans les premières années de sa carrière de réformateur, alors qu'il était disciple de Luther, Mélanchthon avait enseigné et professé avec beaucoup d'insistance une doctrine

qu'il condamna plus tard comme une rêverie stoïcienne ou manichéenne. Que tout se fait en vertu d'une nécessité absolue et éternelle ; qu'il n'y a point de place dans l'ordre de l'univers, tel que Dieu l'a établi, pour les manifestations du libre arbitre d'une créature ; qu'il n'y a, par conséquent, aucune sorte de liberté ni dans les œuvres extérieures ni dans les œuvres intérieures ; que la nature primitive de l'homme, devenue péché, a été formellement anéantie, et qu'une volonté nouvelle est créée dans l'homme : voilà ce que Mélanchthon enseignait dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, et même encore dans la dernière édition de ses Hypotyposes, publiée en 1525, en accompagnant cet enseignement de toutes ces sorties, déjà devenues en quelque sorte stéréotypes, contre l'aveuglement des papistes qui croyaient encore à un libre arbitre. Plût à Dieu, y disait-il, que quelque sophiste eût l'idée de le contredire, afin de lui fournir une occasion de réfuter en détail cette idée impie, folle et purement philosophique du libre arbitre. Toutefois il ne tarda pas à renoncer à cette manière de voir ; les écrits d'Erasme contre Luther ébranlèrent déjà sa conviction, et il semble qu'elle succomba tout-à-fait sous l'appréhension des conséquences pratiques qu'entraînait cette doctrine de la passivité absolue de l'homme dans la conversion.

En rédigeant la Confession d'Augsbourg, Mélanchthon s'exprima déjà, et à dessein, de manière à supposer une coopération de la volonté humaine dans la conversion. Si, avec Bossuet, Plank et autres, on voulait interpréter en rigueur ces paroles de Mélanchthon : « Que, dans les choses relatives à Dieu, la volonté humaine est incapable de rien entreprendre ou du moins de rien achever (*aut certe peragere*), » on pourrait trouver même qu'elles admettent un semi-pélagianisme, ou une action spirituelle de la volonté prévenant la grâce divine [1]. Mais la déclaration qui se trouve à la fin de l'article est plus claire : elle condamne les pélagiens, parce

[1] Pour avoir la preuve que cette interprétation n'est ni nécessaire par le sens du texte, ni conforme aux opinions de Mélanchthon, voy. par exemple, *Weber, prolegg. ad Aug. Conf. Wittenberg*, 1807, p. xii.

qu'ils enseignaient que nous pouvons, par *les seules forces naturelles*, aimer Dieu par-dessus tout et garder ses commandements. Il n'était donc point dans l'intention de Mélanchthon de rejeter une coopération de ces forces avec la grâce commençant à agir. Dans l'édition des *Loci*, publiée en 1535, paraît déjà cette assertion, tant de fois attaquée depuis, que trois causes concourent à la conversion de l'homme : la parole, le Saint-Esprit et la volonté humaine, qui ne demeure point oisive, mais lutte contre sa propre faiblesse. Dans l'édition de 1543, cette idée se développe déjà un peu plus ; l'assentiment de la volonté, la cessation de la résistance envers la parole de Dieu, y est désigné comme la troisième cause de la conversion, et il y est dit que la volonté peut aussi, d'après sa propre détermination, repousser ou rejeter la parole divine entendue, et que dans la conversion il se fait une lutte où la volonté ne demeure nullement passive ou oisive et simple spectatrice, mais où, étouffant la résistance envers la parole divine, elle est spontanément active. Et cette activité, selon les *Loci*, consiste principalement en ce que l'esprit de l'homme, apprenant les promesses de Dieu, ne se livre point à la méfiance, ne doute point si elles sont vraies et s'il lui est permis de se les appliquer, mais s'efforce d'y adhérer, effort où la volonté est soutenue et secondée par le Saint-Esprit.

La doctrine protestante faisant pivoter toute la conversion de l'homme sur l'unique point de l'application des mérites de Jésus-Christ, il s'ensuivit que Mélanchthon dut revendiquer, au profit de cette application, la synergie qu'il voulait alléguer. Quand la bonne nouvelle de l'Evangile est annoncée aux hommes, il s'en rencontre beaucoup qui la méprisent ; d'autres se montrent méfiants, c'est-à-dire qu'ils s'arrêtent et demeurent dans les doutes et les scrupules (*indulgent diffidentiæ*), ne sachant s'ils doivent réellement s'appliquer ces promesses, se tenir pour véritablement reçus en grâce, et croire à la rémission des péchés et à l'imputation de la justice de Jésus-Christ qui leur sont accordées. Ces gens-là résistent ainsi à la grâce et à la conversion, et s'ils persévèrent dans cet état, c'est leur propre faute qu'ils ne soient point convertis. Les autres, au contraire, se pré-

tent spontanément à la grâce qui leur est offerte ; ils s'efforcent de croire, de plus en plus fermement, qu'eux aussi sont compris dans ces promesses, que leurs péchés leur sont réellement pardonnés, et qu'ils sont en effet justes (*conantur assentiri,* fût-ce *languide*) ; ceux-là sont donc sûrement convertis [1].

Dans l'édition des *Loci*, faite en 1548, Mélanchthon, par le même motif, approuva la définition donnée du libre arbitre de l'homme par quelques anciens, comme de la faculté de se déterminer, de consentir à la grâce (*facultas applicandi se ad gratiam*). Enfin, il déclara positivement que la raison pourquoi l'un se convertit et l'autre non, pourquoi l'un est accepté par Dieu et l'autre rejeté, doit se trouver dans l'homme lui-même, dans une opération de sa volonté, qui n'agit pas de la même manière chez l'un et l'autre [2]. — Et pourtant, quelques années auparavant, en 1537, Mélanchthon avait signé les articles de Smalkalde, rédigés par Luther, où l'homme est déclaré esclave d'une nécessité absolue, et où on nie qu'il ait aucune espèce de libre arbitre relativement au mal et au bien, même dans les limites de la simple probité civile. Dans ces articles, en effet, on blâme comme une erreur des scolastiques d'avoir accordé à l'homme une faculté quelconque de se déterminer, de choisir entre le bien et le mal en général (et non-seulement dans ce qui concerne la religion).

Fidèle à sa méthode de changer ses écrits à mesure qu'il changeait d'opinions, et d'altérer même, au besoin, la Confession d'Augsbourg, il introduisit peu à peu dans cette profession de foi ses idées sur la coopération de la volonté. En 1540, il intercala, dans l'article 18, ces mots :

[1] Dans sa *Postille* (I, 613), c'est également à vaincre le doute ou la méfiance qu'il fait consister toute l'opération de la volonté dans la conversion : *Hoc ordine convertit Deus, ut quando ipse est in nobis efficax, concurrere velit cogitationem nostram in meditatione verbi, et motum voluntatis et cordis expavescentis agnitione peccati et iræ Dei, et inter ipsos dolores aliquo modo se erigentis fiducia quantumvis languida divinæ misericordiæ, et magis magisque conantis repugnare diffidentiæ, et in hoc conatu seu lucta difficili implorantis opem et auxilium Dei.*

[2] Necesse est, in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul rejiciatur et David accipiatur ; id est, necesse est, esse aliquam actionem dissimilem in his duobus. (Corp. doctr. christ. p. 366.)

« La justice spirituelle est opérée en nous lorsque le Saint-» Esprit nous prête assistance. » De la nature humaine il dit qu'elle ne peut produire qu'avec l'assistance et sous la direction de l'Esprit les mouvements spirituels de crainte, de confiance et de patience [1]; il n'attribuait donc plus au Saint-Esprit, qui seul, selon le système luthérien, fait tout dans la conversion de l'homme, qu'une activité d'assistance et de soutien [2]. L'édition allemande de son Apologie reçut aussi des changements dans le sens du synergisme : dans un endroit, il y intercala le mot *seul ;* dans un autre, il le supprima. Dans l'origine, l'Apologie portait : « Ainsi, nous disons que le libre arbitre et la raison ne peuvent rien dans les choses spirituelles. » Plus tard, on y lut : « Ainsi, nous disons que le libre arbitre et la raison *seuls* ne peuvent rien dans les choses spirituelles. » L'autre passage disait d'abord : « Etre régénéré, recevoir un autre cœur, un autre » esprit, un autre caractère, voilà qui ne s'opère que par » le *seul* Saint-Esprit. » Plus tard, il y eut : « Recevoir intérieurement un autre cœur, un autre esprit, un autre caractère, la foi et la crainte de Dieu, voilà ce qui s'opère par le Saint-Esprit [3]. »

Dans son avis sur l'Intérim, Mélanchthon soutint également qu'une activité propre à l'homme coopère dans la conversion avec l'action du Saint-Esprit. Cependant Luther, jusqu'à sa mort, avait maintenu la passivité complète de la volonté dans la conversion, et dans ses dernières années même il se rencontre une abondante moisson de passages et d'affirmations dont ses adhérents s'armèrent plus tard, lorsque éclata la querelle sur cette matière, pour démontrer que Mélanchthon s'était écarté de la doctrine de leur commun maître. Mélanchthon était forcé de reconnaître que, sur ce point, Luther ne s'était jamais démenti, et il se trouvait tellement lié par cette nécessité qu'il n'osait même, pour confirmer sa propre doctrine, prêter la main à une con-

[1] Walchii Introductio in libros symbol. eccl. Luther. p. 771.

[2] Cependant, même dans la rédaction première de la Confession, il avait déjà parlé d'une assistance du Saint-Esprit, sans laquelle l'homme ne peut devenir juste.

[3] HUTTERI *Explicatio libri christ. Concord.* p. 19?.

damnation de la doctrine contraire, de peur qu'en condamnant ainsi ce que Luther avait enseigné, l'on ne portât un coup funeste à toute l'église protestante. Telle fut sa situation au dernier Colloque de Worms, en 1557, lorsqu'on proposa, du côté des catholiques, comme moyen de rapprochement entre les deux Églises, de condamner la doctrine de son adversaire Flacius, touchant la volonté servile. Brenz et la plupart des mélanchthoniens s'y montrèrent disposés ; mais Mélanchthon lui-même déclara qu'il ne pouvait consentir à une pareille condamnation, Flacius ne faisant que défendre la propre doctrine de Luther [1].

On est surpris, à bon droit, de voir que plusieurs années s'écoulèrent après les déclarations publiques de Mélanchthon, sans qu'il se trouvât des théologiens qui défendissent, contre une semblable altération, un des dogmes fondamentaux de la Réforme. La première opposition éclata contre le mélanchthonien *Pfeffinger*. Celui-ci, dans une thèse de l'an 1550, soutint, tout-à-fait dans le système de son maître, que la volonté de l'homme doit nécessairement coopérer à sa conversion ; plus tard, en 1555, il développa davantage cette doctrine dans un écrit du « Libre arbitre » où il disait : « Que la volonté concourt à la conversion comme cause active, en ne résistant point, et en obéissant, au contraire, aux mouvements de l'Esprit divin ; sans quoi il faudrait soutenir qu'il n'y eut aucune différence entre Saül et David, entre Judas et Pierre ; que Dieu, qui fait néanmoins une différence, est προσωπολήπτης, et qu'il y a en lui deux volontés contradictoires. En conséquence, il faut bien que le motif, pour lequel les uns consentent et les autres point, existe dans l'homme lui-

[1] Voy. la lettre de *Runge* à son fils, en 1582 (*Balthasar;* Hist. du livre de Torgau. St. v, p. 32). — Selnekker rapporte que Brenz ayant demandé à Mélanchthon, lors du Colloque de Worms, si, en définissant le libre arbitre, *une faculté de se déterminer pour la grâce,* il avait entendu parler de la volonté régénérée ou de la volonté non régénérée, Mélanchthon répondit qu'il voulait parler de la volonté de l'homme déjà régénéré et converti (*Balthasar,* l. c. p. 15). Si cette assertion est fondée, elle ne serait qu'une preuve de plus de la versatilité de Mélanchthon même sur les questions les plus graves : car il savait parfaitement qu'il ne pouvait y avoir de discussion sur le point de savoir si la volonté est active *après* la conversion, et que toute la question consistait à décider si la volonté, *pendant* l'acte de la conversion ou de la régénération, joue un rôle purement passif et de résistance, ou un rôle actif et d'assentiment.

même [1]. » A propos de ces thèses, Pfeffinger vit s'élever contre lui le vieil Amsdorf, qui l'accusa de ramener la doctrine « des abominables sophistes Thomas d'Aquin, Scot et leurs disciples, » d'après laquelle l'homme serait capable de se préparer, par les forces naturelles de sa volonté, à la grâce, et de se rendre apte à recevoir le Saint-Esprit. Pfeffinger n'eut pas de peine à démontrer que c'était défigurer sa doctrine. Alors Jean Stolz, prédicateur de la cour à Weimar, et surtout Flacius, prirent en main, avec plus d'habileté, la défense de la doctrine luthérienne. Flacius, à Iéna, opposa au système synergiste deux thèses, où il désignait Mélanchthon comme le véritable auteur de ce système, et fixait en même temps la vraie doctrine luthérienne qui enseignait : Que la volonté de l'homme est complétement morte pour le bien ; que de toutes les facultés, de toutes les dispositions naturelles il ne reste en lui que ce qu'il y a de pire et de plus méchant ; que toute la conversion de l'homme n'est, par conséquent, qu'un acte de l'omnipotence divine, la volonté humaine ne s'y comportant point d'une manière passivement obéissante, mais d'une manière exclusivement répulsive.

Jusqu'alors Flacius n'avait lancé le reproche de synergisme que contre les théologiens de Wittenberg et de Leipzig ; mais en cette circonstance on vit un collègue de Flacius se faire, à Iéna même, le champion de la doctrine attaquée. Ce fut *Victorin Strigel,* jusqu'alors antagoniste décidé des mélanchthoniens, qui tout-à-coup entra en lice contre Flacius, et l'attaqua d'abord dans ses leçons publiques comme auteur d'une nouvelle théologie. Une conférence entre Strigel et Flacius, tenue sur l'ordre du duc et en sa présence, aboutit à de nouvelles et plus violentes accusations. Flacius, à en croire son adversaire, était un ennemi de la Confession d'Augsbourg, et rejetait les articles fondamentaux de la théologie. Tandis que la querelle s'exaspérait ainsi, parut, vers la fin de 1558, le *Livre de Confutation* (*Confutationsbuch*), œuvre commune de Stœssel, de Musæus et de Maximilien Mœrlin, destinée à relever et à blâmer, au nom des ducs de la maison de Saxe, toutes les erreurs qui avaient surgi depuis quelques années

[1] *Thes.* 13, 17.

au sein de l'église protestante. Avant qu'on imprimât ce livre à Weimar, Flacius l'avait revu, sur l'ordre du duc et de concert avec Scarcerius, Aurifaber et Mœrlin[1]. Le synergisme y était dépeint comme une opinion impie des adiaphoristes, qui avaient alors pour patrons les plus savants et les plus illustres théologiens[2].

L'apparition de ce livre, qui, sur l'ordre du duc, fut remis à tous les surintendants, ministres et professeurs, afin qu'ils s'y conformassent comme règle de doctrine, et qu'ils en fissent publiquement lecture en chaire et missent leurs auditeurs en garde contre les erreurs dénoncées, fut le signal de la lutte qui éclata à Iéna. Déjà, dans cette ville, le pasteur Hugel avait été accusé de synergisme par Flacius, pour avoir prêché que le Père nous attire doucement (*suaviter*) par la parole et par les liens de l'amour, ce qui donnerait à entendre qu'il est resté encore à l'homme une faculté de se laisser volontairement attirer au bien. En effet, Hugel refusa de lire en chaire la Confutation et de l'expliquer au peuple; quant à Strigel, il adressa au duc une lettre où il déclare vouloir s'en tenir au Manuel de Mélanchthon, de 1544, et ne pouvoir accepter le Livre de Confutation, qui accuse ceux de Wittenberg d'avoir altéré la doctrine, d'avoir défiguré l'article de la justification, et de relever la papauté. Là-dessus Strigel et Hugel furent enlevés nuitamment de leurs lits, et conduits à la forteresse de Grimmenstein; mais au bout de quelques mois, ayant promis de se tenir tranquilles, ils furent renvoyés à Iéna pour y garder les arrêts chez eux. Flacius et ses partisans, qui s'étaient renforcés par l'adjonction de Wigand et de Judex, réclamèrent alors une *dispute* publique, qui eut lieu en effet à *Weimar* au mois d'août 1560.

[1] Relation autobiographique de Flacius; voy. chez *Twesten :* Flacius Illyricus, p. 82.

[2] Dès la préface, où le duc Jean-Frédéric intervient comme interlocuteur, il est dit qu'on est presque partout fatigué, las et rassasié de cette précieuse parole que Dieu a récemment révélée au monde corrompu et ingrat. A la fin du livre on lit ces paroles, qui sont une allusion transparente à l'adresse de Mélanchthon : « Les factions et les sectes sont d'autant plus pernicieuses qu'elles vivent au milieu de nos écoles et de nos églises, non point comme de simples frères ordinaires, mais comme les principaux et les chefs, qui ont tant fait et écrit dans l'église, que personne ne peut les soupçonner d'erreur. » (Livre de Confutation : Iéna, 1559. f. 80, b.)

Cette conférence, malgré le fatras d'accusations oiseuses, de répétitions sans fin et de vaines récriminations que l'on se jeta au visage de part et d'autre, établit, d'une manière claire et évidente, la contradiction qui existait entre le dogme mélanchthonien, représenté par Strigel, et la doctrine luthérienne, qui avait Flacius pour avocat. Strigel déclara qu'il n'avait point inventé sa doctrine, mais qu'il l'avait reçue à Wittenberg [1]; il ajoutait que c'était la doctrine générale de l'Église catholique, tant latine que grecque, et qu'il souffrirait les dernières extrémités plutôt que de s'en écarter [2]. Flacius, de son côté, lui représentait qu'il parlait du rôle de l'homme dans la conversion tout comme les papistes; que les Lœwener, les Lindanus, les Hosius, les Staphylus et d'autres papistes s'étaient déjà targués de ce que beaucoup de luthériens avaient reconnu leur erreur touchant le libre arbitre et professaient le synergisme. Il fit observer qu'Eck, Staphylus, Wizel soutenaient également que l'homme ne peut se convertir sans l'assistance du Saint-Esprit, et que Strigel, s'il ne disait pas davantage, était semblable à ces papistes [3]. Strigel crut précisément faire valoir avec raison, en faveur de sa doctrine, que, lors des Colloques de Worms et de Ratisbonne, en 1540 et 1541, protestants et catholiques s'étaient entendus sur cet article; mais Flacius lui répliqua que Luther avait blâmé et désapprouvé, de la manière la plus positive, la formule élaborée dans ces colloques, et particulièrement cet article de la volonté humaine. En même temps il rappelait que Strigel lui-même avait reconnu la fausseté de la définition du libre arbitre, insérée par Mélanchthon dans son Manuel de théologie après la mort de Luther, lorsque Joachim Mœrlin l'avait produite au dernier Colloque de Worms, et qu'en outre, à Wittenberg même et devant Mélanchthon en personne, Heshusius, faisant une leçon sur le Manuel de ce réformateur, avait combattu sa définition. A cela Strigel répondit qu'il n'entendait point se faire le défenseur de toutes les éditions des *Loci* de Mélanchthon, mais

[1] *Disput. de orig. peccato et libero arbitrio inter Flacium et Strigelium publice Vimariæ anno* 1560 *initio mensis Augusti habita* (publié par Simon Musæus, 1563), *p.* 96.

[2] L. c. pag. 46. — [3] L. c. pag. 167, 169. — *Salig.* III, 608.

seulement de celles qui furent faites en 1535 et en 1544, du vivant de Luther; il abandonnait également la définition que Flacius attaquait.

Flacius puisait sa force dans l'autorité de Luther et dans quelques passages décisifs qu'il citait et dont il embarrassa visiblement Strigel, qui ne pouvait révoquer directement en doute une pareille autorité. Une fois cependant il l'essaya, en demandant à Flacius s'il voulait réellement défendre le livre *de la volonté servile,* avec ses expressions dures et choquantes, comme, par exemple, que Dieu est aussi l'auteur du mal, que tout, dans ce monde, a lieu en vertu d'une nécessité absolue, etc. ; mais Flacius le tança d'oser s'attaquer à l'instrument que Dieu avait comblé de ses grâces, et Strigel fit aussitôt volte-face[1].

Toutes les fois que Strigel mettait en avant des arguments psychologiques ou anthropologiques, ou qu'il donnait seulement à son argumentation les formes de la dialectique, Flacius lui ripostait que ses arguments étaient empruntés à la philosophie, à la raison, aveugle dans les choses divines; »cette abominable bête, la raison, disait-il, doit être assommée et anéantie, » suivant les énergiques paroles de Luther[2]. Si Strigel invoquait les nombreux textes bibliques qui, parlant sous forme d'exhortation et de commandement à la volonté humaine, supposent évidemment, dans cette volonté, l'existence d'une faculté qui lui permet de coopérer avec la grâce, Flacius objectait, avec Luther, que, pour les exhortations et les commandements de l'Écriture, on ne peut conclure *a præcepto ad posse*[3]. Strigel ayant invoqué la Confession d'Augsbourg qui, en parlant du Saint-Esprit, se servait également du mot *aider* (*adjuvare*), il s'engagea une dispute sur la véritable forme de cette profession de foi, et sur la manière dont Luther jugea les changements qu'on y fit plus tard; Flacius, se fondant sur le témoignage de Rorarius, affirma que Luther avait désapprouvé les changements opérés par Mélanchthon dans le texte de la Confession, et que, s'il n'avait pas fait davantage, c'était uniquement parce que la Confession ainsi modifiée se trouvait déjà imprimée.

[1] Disput. Vinar. p. 115. — [2] L. c. pag. 84. — [3] L. c. pag. 87.

Quant aux mots *synergie* ou *coopération*, Strigel déclara, sur l'interpellation de son adversaire, qu'il ne s'en était jamais servi ni ne les comprenait, ses maîtres n'en ayant point fait usage. Mais il soutenait que la liberté morale de l'homme ne lui a point été totalement enlevée par le péché originel, qu'il reste toujours dans l'esprit humain une lueur de son ancienne connaissance et une aptitude morale proportionnée. Par conséquent, disait-il, le Saint-Esprit n'agit pas dans l'homme comme dans un bloc inanimé; mais il excite, il réveille dans l'esprit de l'homme une activité qui accompagne sa propre action. L'homme est capable de cette volonté qui se développe et marche d'un pas égal avec l'action prévenante et initiative de l'Esprit divin, parce que, pour sa conversion, il n'est pas besoin d'un acte créateur, appelant à l'existence une faculté entièrement morte ou anéantie, mais seulement d'une *altération,* d'un changement d'état, du passage d'une condition mauvaise à une condition meilleure. Dieu n'agit donc pas dans la conversion avec une nécessité absolue, dominant d'une manière absolue la volonté humaine, ce qui contredirait ou anéantirait la nature et le mode d'action (*modus agendi*) attribués à cette volonté par Dieu lui-même. Luther lui-même, de quelque étrange façon qu'il se soit exprimé dans son livre *de la Volonté servile*, y a pourtant déposé cet aveu précieux, que la volonté de l'homme ne peut être contrainte [1]. Si donc il est établi que la volonté de l'homme ne peut subir ni contrainte ni nécessité, il faut supposer, pour s'expliquer comment procède la conversion, que la volonté, réveillée ou stimulée par le Saint-Esprit au moyen de l'audition de la parole, s'efforce, à un certain point, d'y consentir, résiste au doute en luttant contre la méfiance, et commence en même temps à se dépouiller du péché et à invoquer Dieu avec plus de ferveur [2]. Car, disait Strigel, il faut bien attribuer à la volonté, mais seulement, bien entendu, à la volonté soutenue déjà par le Saint-Esprit, une certaine approbation (*nutus aliquis*), un consentement !

Flacius, de son côté, se plaignit, non sans raison, de

[1] L. c. pag. 30, 38. — [2] L. c. pag. 93, etc.

ce que les synergistes s'attachaient seulement à prouver, avec un large flux de paroles et des redites fatigantes, qu'il doit y avoir dans l'homme une volonté et une intelligence, ce que personne ne mettait en doute, la question n'étant point de savoir si, par la conversion, l'homme arrive à vouloir le salut, mais s'il faut chercher la cause déterminante de ce vouloir humain dans la libre volonté de l'homme ou dans l'action de Dieu [1]. Il ne contestait point que l'homme ne soit converti de telle sorte qu'il veut; mais ce vouloir lui est donné, disait-il, par le Saint-Esprit, et la conversion s'opère malgré la volonté, qui résiste toujours, tant que dure la volition propre de l'homme; si enfin la volonté veut le salut, c'est un pur effet de l'action de Dieu [2]. Aussi doit-on dire que la différence entre la manière d'être d'un bloc et celle de l'homme dans la conversion, ne consiste qu'en ce que l'homme, en vertu de son mépris naturel et inné pour Dieu et la religion et de sa haine envers Dieu, ne joue d'autre rôle que celui d'une résistance absolue, sorte d'activité qu'on ne saurait naturellement attribuer à un bloc de pierre ou de bois. Néanmoins Flacius, en soutenant cela, ne prétend point ôter à l'homme toute liberté; au contraire, il lui accorde une liberté quadruple : d'abord celle qui concerne la locomotion; ensuite, en ce qui regarde les choses politiques et économiques; puis, en tout ce qui est de l'honnêteté philosophique; enfin, en ce qui a rapport à la piété monacale et pharisienne.

A cette théorie de son adversaire, Strigel objectait qu'il ne peut y avoir simultanément, dans une seule et même faculté de l'homme, deux mouvements contradictoires, et que la volonté ne peut à la fois et en même temps consentir et résister. Mais Flacius s'appuya de ce passage de l'Épître aux Romains, ch. VII, qui, disait-il, suppose cette situation chez l'homme. Il se trouva plus embarrassé lorsque Strigel invoqua le jugement de Luther lui-même, déclarant que la volonté ne peut être contrainte; il ne voulait pas, dit-il, s'engager sur ces subtilités sur la contrainte [3].

Il est surprenant que Flacius ne se soit pas servi, en cette

[1] L. c. pag. 74, etc. — [2] L. c. pag. 107. — [3] L. c. pag. 39.

circonstance, de la distinction entre la contrainte et la nécessité, distinction dont Luther avait déjà su faire usage, et qui devint plus tard si familière aux adversaires du libre arbitre ; cependant il fit valoir ensuite l'idée qui fait le fond de cette distinction, en alléguant que, quand il est question de la contrainte exercée par l'action divine pour soumettre la volonté humaine, on ne peut se figurer un procédé analogue à ce qui se passe pour un voleur qu'on traîne au gibet. Une objection qui semble avoir particulièrement imposé à Flacius, c'est que, d'après Strigel, si l'homme ne peut absolument rien faire dans la conversion, il est impossible de comprendre comment il sera coupable pour n'avoir pas accueilli et reçu la parole. Le champion du système luthérien ne trouvait rien à répondre à cet argument, si ce n'est que Dieu peut certainement condamner l'homme pour n'avoir pas accompli ce qui lui est impossible, et le traiter comme coupable, parce que Adam, du moins, avait encore possédé les forces nécessaires pour cet accomplissement [1].

Après le résultat négatif de ce colloque, l'autorité et l'influence des luthériens d'Iéna commença de décliner à la cour de Weimar. Ils avaient excommunié le professeur Wesenbeck à cause de ses opinions synergistes et de sa confiance dans l'autorité de Mélanchthon, et avaient refusé de le laisser faire les fonctions de parrain à un baptême. Peu après, ils exclurent de la sainte Table le professeur Durfeld, qui avait parlé contre le Livre de Confutation. Quiconque entretenait seulement quelque commerce avec Strigel, ou quittait l'église pendant la lecture de la Confutation, était excommunié. Essayer de modérer un peu ces procédés des prédicateurs, c'était, disaient-ils, attenter au pouvoir de lier et de délier que Dieu leur avait confié. Où donc irait-on, disait le Mémoire justificatif qu'ils envoyèrent à Weimar, s'ils devaient admettre au sacrement le premier venu, fût-il victorien ou illyrien, papiste ou luthérien, baalitique ou chrétien, du parti de Wittenberg ou de celui d'Iéna [2] ?

Le duc, guidé par les conseils de son chancelier, Bruck le Jeune, qui penchait pour Strigel, prit alors une attitude toute

[1] L. c. pag. 120. — [2] *Salig.* III, 627.

différente. Un Consistoire, composé par moitié de jurisconsultes et de fonctionnaires publics, fut institué pour briser dans son germe et pour toujours cette tentative de théocratie des prédicants protestants; de ce Consistoire devaient relever même les théologiens de l'Université. On destitua le surintendant Winter à Iéna, et bientôt après son successeur Cuno, et on signifia aux autres qu'on ne voulait pas d'inquisition à la façon espagnole. Néanmoins ceux d'Iéna persistaient dans la voie où ils s'étaient engagés. Winter, même de son lit de mort, fit encore exhorter le peuple assemblé dans l'église de se garder avec soin du levain des adiaphoristes, des synergistes et autres séducteurs. Dans un Mémoire dressé par les théologiens, il fut démontré, en vingt-cinq articles, que Strigel était un hérétique, avec qui l'on ne pouvait consentir à aucune réconciliation privée, attendu qu'il avait publiquement scandalisé l'église, et que, par conséquent, il devait publiquement aussi se rétracter et prouver son repentir. La scission devint donc de plus en plus profonde : le duc interdit aux théologiens de prêcher à la place des ministres, ni de publier aucun écrit sans l'approbation du Consistoire; les théologiens, pour leur part, menaçaient le duc de châtiments effroyables dont Dieu ne pouvait manquer de le frapper, s'il ne se repentait à temps [1].

Les choses en étant venues là, les luthériens d'Iéna crurent de leur devoir, non-seulement de défendre la pureté de la doctrine de Luther contre la faction de Strigel, mais de protéger aussi contre la cour et le Consistoire la liberté et l'indépendance du ministère, c'est-à-dire des professeurs de théologie et des prédicateurs; ils se virent soutenus dans leurs efforts par des encouragements venus de l'extérieur. Ils déclarèrent donc que la Thuringe entière était suspecte d'hérésie, puisqu'on souffrait dans ce pays Strigel, Hugel et Castel, quoique convaincus de synergisme, puisque le Livre de Confutation y était tombé dans le mépris, puisqu'on y imprimait les ordonnances de ce misérable avorton de Consistoire, puisqu'enfin on y opprimait et persécutait de pieux docteurs [2]. Là-dessus Musæus reçut son congé sur sa demande; Aurifaber,

[1] Voy. Flacius, chez *Twsten*, pag. 84. — *Salig*. III, 635, etc.
[2] *Salig*. III, 856.

prédicateur de la cour à Weimar, fut destitué pour avoir dit en chaire qu'une fausse doctrine avait envahi la Thuringe; bientôt ce fut aussi le tour de Judex, destitué pour avoir publié, sans l'approbation du Consistoire, un écrit violent contre l'ancienne Eglise. A Iéna, le désordre et la lutte intestine allaient croissant. Le surintendant Stœssel fut attaqué par les théologiens, parce qu'il fréquentait des strigéliens et qu'il avait supprimé cette déclaration imposée jusqu'alors à tous les candidats, et portant que l'homme, dans la conversion, est comme un bloc et une souche, comme un pourceau que le porcher est obligé de pousser devant lui. Un écrit des théologiens, adressé à Stœssel pour lui reprocher une longue liste de péchés, et où on l'accusait particulièrement d'être un parasite de cour et un adulateur de princes, fut cause qu'une commission fut envoyée de Weimar à Iéna, ce qui ne tarda pas à amener aussi la destitution de Wigand et de Flacius.

Le bruit de cette querelle ayant franchi les murs d'Iéna et les limites du duché pour se propager au loin, et le nombre des théologiens qui, soit par nécessité, soit spontanément, exprimèrent leur jugement sur les points litigieux, devenant de plus en plus considérable, nous allons écouter les paroles des plus notables d'entre ceux qui se déclarèrent pour ou contre Strigel, ou s'efforcèrent de tenir un milieu entre l'un et l'autre parti. Il est surprenant que Mélanchthon, le promoteur de la doctrine si vivement combattue, le maître de Strigel, se soit occupé si peu de cette question dans les dernières années de sa vie. Il s'abstenait de relever les appels du parti contraire et laissait ses objections presque sans réponse. Sans doute il craignait que le débat ne le conduisît trop loin, et qu'en trop approfondissant cette matière, on ne fît naître des déductions compromettantes pour certains articles du système protestant, auxquels il attachait une importance particulière. En 1555, il se montrait encore résolu à relever le gant de la discussion, si on le provoquait sur l'article du libre arbitre [1]; mais, à partir de cette époque, il ne toucha plus à la question, jusqu'à ce que, pour déférer à l'invitation de l'électeur Auguste, il se vit forcé de

[1] Corp. Ref. VIII, 485, 504.

donner un avis sur le Livre de Confutation de Weimar. « J'ai, dit-il dans cet écrit, du vivant de Luther et depuis, condamné ces *Stoica et manichæa deliria*, écrits par Luther et d'autres, que toutes les œuvres, bonnes et mauvaises, et chez tous les hommes, bons ou mauvais, sont nécessairement telles. Or, il est évident qu'un tel discours est contraire à la parole divine, pernicieux pour toute discipline et blasphématoire envers Dieu [1]. » Plus loin, il soutient ouvertement son synergisme : L'homme, dit-il, opère certainement dans la conversion, en acceptant ou repoussant les consolations, et, dans ce dernier cas, la cause n'est pas en Dieu, mais uniquement dans la volonté de l'homme. Là-dessus, il se mettait à argumenter contre la doctrine de Flacius avec cette déloyauté qui depuis longtemps était devenue sa seconde nature. « Si l'homme était comme un bloc, dit-il, il » n'y aurait point de lutte (en lui). » Cette objection, si fréquemment répétée à cette époque, n'atteignait nullement la doctrine luthéro-flacianienne. Celle-ci, en effet, comparant l'homme dans la conversion à un bloc, ne l'entendait point en ce sens qu'il demeure tout-à-fait inerte, immobile et mort pendant cet acte, chose que personne ne songeait à soutenir; mais elle entendait par là que l'homme, depuis le péché originel, est aussi mort à tout mouvement spirituel, aussi incapable de tout bon sentiment que le serait une brute ou une bûche; que, par conséquent, il y a certainement lutte pendant l'acte de la conversion, mais que cette lutte n'est qu'une résistance, une révolte du vieil Adam et de toute sa nature, de tous ses sentiments contre l'influence et les actes créateurs et finalement irrésistibles de Dieu. — En outre, Mélanchthon accusait encore Flacius d'avoir dit que celui qui est tombé doit rester dans le doute jusqu'à ce qu'il croie par contrainte dans la régénération ; « et je demande, dit-il, à tous les chrétiens raisonnables quelle consolation cela serait dans une véritable affliction [2]. — Encore une falsification de la doctrine soutenue par Flacius : car jamais celui-ci n'avait dit que l'homme dût douter ; pour ce qui regardait la suppression de tout doute par la foi, Flacius,

[1] L. c. IX, 766. — [2] L. c. IX, 768.

en effet, enseignait absolument la même chose que Mélanchthon inculquait à ses disciples, de sorte que la différence entre l'un et l'autre ne gisait que dans la question de savoir si la foi se forme par et avec la coopération de la volonté de l'homme, ou sans cette coopération, comme une pure opération de Dieu.

C'est dans le même esprit qu'est conçu le Mémoire publié en 1561, après la mort de Mélanchthon, par les théologiens de Wittenberg [1]. La doctrine de Luther y est dépeinte, sous le nom de Flacius, comme une série de blasphèmes, et Flacius, qui publia cet écrit en y intercalant des scolies, n'eût pas de peine à montrer qu'ils s'y contredisaient, ôtant d'une main à l'homme ce qu'ils venaient de lui donner de l'autre. Ainsi, par exemple, ils soutenaient que l'homme peut certainement obéir de sa propre volonté au commandement divin de la foi, mais que, s'il le fait, il ne le fait pas en vertu de son libre arbitre, mais par l'effet de l'action de Dieu en lui [2].

Que *Major* ait été rangé au nombre des partisans du synergisme, c'est chose naturelle. D'abord, l'analogie de ses idées sur la nécessité des bonnes œuvres pour le salut avec celles qui faisaient le sujet de la querelle, devait déjà le rendre suspect. Mais, en outre, il avait dit dans une de ses homélies imprimées, que la cause pourquoi les uns sont convertis et les autres point, malgré la prédication universelle du salut, n'est pas dans celui qui appelle (Dieu), ni dans sa parole, mais dans celui qui écoute; que Dieu n'attire à lui et ne convertit que ceux qui ont embrassé la parole entendue, et qui, effrayés des accusations dont ils sont l'objet, désirent être délivrés. Cette assertion, jointe à quelques autres analogues, suffit pour lui faire assigner une place parmi les docteurs hétérodoxes entachés de synergisme; car, disaient les luthériens, s'il faut chercher dans la volonté de l'homme la cause pourquoi quelques-uns sont tirés de la « masse de la damnation » et convertis, il faut aussi attribuer à l'homme un libre arbitre dans les choses spirituelles [3]. *Paul Eber* ne put échapper non plus au repro-

[1] *Voy. chez Schlüsselbourg :* Catal. hæret. v, 526, etc.
[2] L. c. v, 529. — [3] L. c. v, 108.

che de synergisme, surtout pour avoir avancé que l'homme peut et doit obéir aux ordres et aux commandements de Dieu, et qu'il leur obéit *volontairement et sans contrainte.* « Voilà précisément, ajoute Schlüsselbourg à ces paroles, ce que nous nions ; » et il applique là cette règle principale de Luther, que du commandement divin on ne peut conclure à la faculté humaine.

Les adversaires du synergisme étaient beaucoup plus nombreux que ses partisans, et, pour le combattre, ils déployaient une grande activité et ne se faisaient pas faute de l'attaquer par des écrits populaires aussi bien que par des écrits théologiques. Ils voyaient bien que la doctrine synergiste compromettait tout le dogme protestant de la justification, et que ce caractère consolant et rassurant, qui devait constituer le grand avantage de la nouvelle doctrine, serait presque entièrement perdu, si l'on demandait à la volonté humaine de coopérer dans la conversion, et si l'on peignait la résistance de cette volonté à l'esprit de Dieu, non plus comme une manifestation nécessaire, universelle et naturelle du vieil Adam, identique chez tous les hommes, mais comme quelque chose par quoi les hommes se distinguent les uns des autres. Ils ne pouvaient se dissimuler non plus que, si l'on accordait à l'homme assez de libre arbitre pour accepter ou repousser la grâce, il était impossible de ne pas admettre aussi la doctrine si détestée de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, ou la doctrine non moins abhorrée de la nécessité d'une préparation, d'une disposition particulière où l'homme doit se trouver pour la justification, avant de se croire réellement converti. C'est ainsi que *Heshusius* dit :

« L'article le plus important de notre foi, celui de la rémission des péchés et de la justification de l'homme devant Dieu, est faussé par ceux qui prônent le libre arbitre sans la parole ou contre la parole de Dieu. En effet, si l'homme croit en Jésus-Christ par sa propre force et coopération, et obéit au Saint-Esprit, il n'est pas justifié et sauvé sans aucun mérite ni aucune œuvre, ni par pure grâce, attendu qu'il y met du sien. Car il serait contraire à cette parole de la loi « *qui fecerit ea, vivet in eis* » que Dieu ne voulût pas imputer à mérite à l'homme l'assentiment, la coopération,

l'aspiration volontaire vers la grâce, qui naîtraient de son cœur. Donc, là où il y a de bonnes œuvres, faites selon la volonté de Dieu, il doit aussi y avoir mérite. D'où il suit que, si l'homme y met du sien et coopère à sa conversion par ses propres forces, le salut doit nécessairement dériver aussi des œuvres, partant, des mérites, et la grâce ne sera pas la grâce (Rom. ch. XI). Et voilà que l'Église perd son plus précieux gage, cette doctrine salutaire que l'homme n'est justifié et sauvé que par la grâce seule, sans aucune œuvre ni mérite. Ces erreurs et ces blasphèmes se tiennent tous comme les anneaux d'une chaîne, l'un amenant l'autre : et on peut s'en apercevoir (en cas qu'on oublie les abominations du papisme) à ce que ceux-là mêmes qui préconisent tant à cette heure la coopération du libre arbitre, sont aussi ceux qui soutiennent que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut et que personne ne peut être sauvé sans bonnes œuvres : chose qu'on ne saurait, en effet, ni blâmer ni nier, s'il était vrai que la volonté coopérât librement à sa conversion. Car il faut avoir la foi, qui accepte les consolations de l'Évangile, pour parvenir au salut et obtenir la rémission des péchés, et nul homme ne peut être justifié sans la foi; or, si la foi ou le consentement est en partie notre œuvre, qu'en peut-on conclure, sinon que nos bonnes œuvres sont nécessaires pour notre salut ? Voilà comment un blasphème amène l'autre, et comment une erreur se déduit de l'autre [1]. »

Ces paroles « *si l'homme croit par sa propre force,* » qui défigurent la doctrine synergiste (catholique), doivent être mises, comme de raison, sur le compte de la polémique déloyale de ce temps-là, polémique introduite surtout par l'école de Wittenberg. Sous ce rapport, Heshusius n'était pas encore des pires; en effet, dans le même écrit, il expose ensuite très-exactement et en contradiction avec les paroles que nous venons de citer, la véritable doctrine synergiste. « Les » synergistes et les champions du libre arbitre disent donc » que l'homme ne peut rien de lui-même, mais que, s'il est » illuminé par le Saint-Esprit, si son cœur est touché et ex» cité par le souffle divin, il coopère aussi pour sa part, » consentant de lui-même à sa conversion, et se détermi» nant par sa propre volonté. Ils ont donc distribué la chose » entre l'Esprit de Dieu et la volonté humaine. » Là-dessus il cite un passage de saint Irénée, sans se laisser troubler

[1] *Heshusius :* Du prétendu libre arbitre, contre les synergistes. Magdebourg, 1562. C.

par l'autorité de ce Père, qui, par Polycarpe son maître, remontait jusqu'aux Apôtres. Il ajoute, au contraire, que saint Irénée a dit cela contrairement à toute l'Ecriture, à tous les prophètes et apôtres, et en se laissant trop aller aux séductions de la philosophie [1].

Ce fut encore *Amsdorf*, le vieil ami de Luther, qui alla le plus loin dans la querelle soulevée par cette question. A ses yeux, Flacius, l'adversaire de Mélanchthon qu'il détestait, et le plus vaillant antagoniste de l'adiaphorisme, était la colonne la plus ferme du vrai luthéranisme ; aussi, en 1562, adressa-t-il une lettre à Otto de Nordhausen. Le diable, y disait-il, par ses suppôts et les ennemis de la croix de Jésus, cherche à faire opprimer Flacius, et à protéger, à appuyer ainsi l'adiaphorisme; car Flacius n'a pas été destitué à cause de la doctrine, et en le traitant d'hérétique on blasphème la pure doctrine, c'est-à-dire Dieu lui-même [2]. En même temps, il rédigea, contre la Déclaration de Strigel, un Mémoire où il mettait l'action de Dieu dans la conversion de l'homme absolument sur la même ligne que l'action de Dieu sur des créatures inanimées et insensibles. « De même, dit-il, que » des blocs de pierre et de bois sont en la puissance de » Dieu, de même la volonté et l'intelligence de l'homme » sont aussi en la puissance et sous le bon vouloir de Dieu, » de sorte que l'homme ne saurait absolument rien vou- » loir ni choisir que ce que Dieu lui fait choisir par un effet » de sa grâce ou de sa colère. La sagesse de Strigel, comme » celle de Mélanchthon, de Major et de tous les philosophes, » tend à dire que l'homme, pour être converti, fait quelque » chose de plus que les autres créatures ne font pour être » portées, soulevées ou couchées [3]. »

Du côté d'Amsdorf se rangea aussi *Gallus* de Ratisbonne, qui, antérieurement déjà, avait déclaré que la seule différence entre la volonté humaine dans la conversion et une bûche, consiste en ce que la volonté, quoique résistante par nature, peut cependant être régénérée, chose dont une bûche est incapable [4]. — Il n'y eut pas jusqu'au vieil *Agri-*

[1] L. c. f. — [2] *Salig.* III, 875, etc.
[3] Voy. le *Catalogus* de Schlüsselbourg. v, 548, etc.
[4] *Corp. Ref.* VIII, 933. — Si tant de gens trouvaient mauvais qu'on comparât

cola de Berlin, dont l'orthodoxie luthérienne avait si souvent été mise en suspicion, qui ne voulût, sur cette question, défendre la doctrine de Luther, son défunt maître, contre le synergisme mélanchthonien. Au rapport de Buchholz, il prêchait, dès 1559, que si quelqu'un devait défendre la doctrine de Luther ce serait lui; qu'il prétendait soutenir le *servum arbitrium* de Luther, dont ceux de Wittenberg voulaient faire un *liberum arbitrium* [1].

Le livre de Luther sur *la volonté servile* fut constamment la bannière autour de laquelle se rallièrent les luthériens dans leur lutte contre les synergistes. Les luthériens zélés, tels que Flacius, Spangenberg, Heshusius, et avec eux Brenz et Heerbrand, étaient d'autant plus déterminés à ne pas souffrir qu'on attaquât l'autorité de ce livre comme canon dogmatique, que Luther lui-même, encore en 1537, l'avait déclaré son meilleur ouvrage. La première tentative pour ébranler l'autorité de ce livre fut faite en 1568 par Christophe Lasius, qui osa soutenir que Luther lui-même, dans ses dernières années, en avait rétracté le contenu. Mais Flacius le taxa aussitôt de mensonge, et repoussa avec indignation une accusation qui retombait directement sur Luther et sur toutes les églises évangéliques, comme si, depuis cinquante ans, elles eussent combattu contre les papistes avec tant de persévérance et d'efforts, non pour la vérité, mais pour un mensonge [2].

Les théologiens luthériens ne voulaient pas accorder non plus que la Confession d'Augsbourg ne contînt rien qu'on pût faire valoir contre le synergisme; ils citaient, comme témoignage décisif contre la doctrine synergiste, ces paroles du cinquième article, où il est dit que le Saint-Esprit, *où et quand il plaît à Dieu*, opère la foi en ceux qui entendent l'Evangile. Dans ces paroles, disaient les théologiens de la Basse-Saxe, réunis en 1561 au synode de Lunebourg, on at-

l'homme à une bûche, les théologiens luthériens, tels qu'*Antoine Otto*, en donnaient pour raison l'orgueil inné chez l'homme. Voy. par exemple, réponse d'Antoine Otto de Herzberg aux mensonges de Lasius. 1568. B. 6.

[1] Corp. Ref. IX, 816.

[2] Voy. *Sculteti annal. evangel. reform.* dans Von der Hardt : *Hist. lit. ref.* P. V, 102.

tribue uniquement au Saint-Esprit et à la volonté de Dieu le pouvoir d'opérer la foi, et il n'en est rien accordé à la volonté de l'homme [1].

La majorité des ministres de la Thuringe partageait les vues des théologiens destitués et chassés d'Iéna, et on se montra extrêmement mécontent de ce qu'il fût permis à Strigel de reprendre ses leçons publiques. Celui-ci, ayant rédigé, sur l'ordre de la cour, une *Déclaration* où il ne cédait pas une ligne de sa doctrine, mais qui fut cependant assez favorablement jugée en Souabe, fit venir deux théologiens wurtembergeois, Jacques Andreæ et Christophe Binder, pour arranger le différend comme médiateurs. Des conférences ayant été ouvertes à Weimar en mai 1562, Strigel se montra disposé à adopter les modifications proposées par les médiateurs, et il en résulta une *seconde Déclaration*, rédigée à dessein d'une manière vague et indécise, où l'on éludait la véritable question, et qui laissait toujours à Strigel une latitude suffisante pour maintenir sa proposition capitale touchant la liberté d'accepter ou de repousser la grâce par la volonté. Ainsi, accordant d'une part que la force ou l'efficace (*efficacia*), par laquelle l'homme accomplit quelque chose d'agréable à Dieu, est perdue depuis la chute du premier homme, de l'autre, il parlait cependant des facultés demeurées dans l'homme après sa chute [2]. Cette profession de foi fut déclarée irréprochable par les théologiens souabes, aussi bien que par ceux du duc, au nombre desquels se trouvaient Maximilien Mœrlin et Stœssel. Une circulaire aux surintendants recommanda le Livre de Confutation comme doctrine normale, et défendit en même temps de prononcer en chaire le nom de Strigel. Le duc fut invité à faire faire une inspection des églises.

Là-dessus, les pasteurs du pays se séparèrent en deux camps. Les soixante ministres flacianiens déclarèrent vouloir rester fidèlement attachés à la doctrine de Luther, exposée

[1] Voy. Greve : *Memoria Pauli ab Eitzen.* Additam. p. 67.

[2] Voy. dans Schlüsselbourg (v, 89, etc.) : *Perspicuum est, efficaciam seu vim seu potentiam, qua Deo placentia et nobis salutaria aut cogitamus, aut volumus, aut perficimus, non esse positam in nostris viribus, quæ post lapsum reliquæ sunt, sed esse donum et opus Dei.*

d'une manière si nette et si précise dans son livre de la Volonté servile, et qualifièrent d'érasmiens et de pélagiens ceux qui acceptaient la déclaration de Strigel. Wigand et Judex publièrent une critique de la Déclaration de Strigel, où ils mettaient en suspicion les théologiens wurtembergeois ; ils relevaient avec force reproches qu'on n'avait point formulé de déclaration touchant la coopération de la volonté ; qu'on avait passé sous silence le livre de Luther ; qu'on n'avait pas exigé de Strigel la rétractation formelle de son erreur ; enfin, qu'on avait invoqué le témoignage de deux synergistes, Grégoire de Nazianze et saint Bernard, qui, en outre, avaient même altéré la doctrine de la justification et des bonnes œuvres. Ils prétendaient qu'au lieu de laisser Strigel présenter ce fallacieux et insidieux factum, on eût dû le contraindre à signer de nouveau la Confutation saxonne [1]. Les écrits de Heshusius et des théologiens de Mansfeld suivaient la même ligne ; seulement Heshusius, résolu à soutenir la doctrine luthérienne même dans une de ses conséquences que l'on abandonna plus tard, enseignait aussi le dogme de la prédestination dans le sens rigoureux du système de Calvin.

Cependant la Commission chargée de l'inspection religieuse par le duc se mit à l'œuvre à Iéna. Elle était composée du chancelier Brück, de deux jurisconsultes et des surintendants Stœssel et Maximilien Mœrlin. On voulut que tous les ministres signassent la déclaration de Strigel. Mais Stœssel, voyant la répugnance que ce document rencontrait partout, avait rédigé une formule nouvelle, qu'on nomma la *Superdéclaration* de Stœssel ; cette œuvre, au point de vue dogmatique, était tellement conforme à la doctrine luthérienne, que Flacius et Heshusius eux-mêmes n'y purent rien trouver à redire ; mais elle donnait à tous les adversaires de Strigel cet avantage que cette doctrine luthérienne pure était attribuée à la Déclaration par une interprétation forcée. Ainsi, disait-on, la coopération de l'homme non converti est entièrement abandonnée et condamnée dans la Déclaration, et toute force, toute efficace est attribuée à la grâce

[1] *Salig.* III, 888.

seule; le *modus agendi* devait s'entendre du moyen extérieur dont Dieu se sert pour la conversion, c'est-à-dire du ministère de la parole, et l'*aptitudo* et la *capacitas* ne signifiaient point une force existante dans l'homme naturel, mais seulement une pédagogie extérieure, une capacité purement passive. « Si tel est, » disait-on en terminant, « l'avis et l'opinion de Victorin, comme messieurs les inspecteurs nous l'ont donné clairement à entendre, je signerai volontiers sa déclaration et la leur. » Malgré cette interprétation conditionnelle, la plupart des pasteurs mandés par la Commission refusèrent de signer ce document, et le petit nombre de ceux qui se décidèrent à signer, ne le firent que dans la crainte de perdre leurs emplois; la majorité, de plus de soixante, refusa sa signature, les surintendants Bressnicer, Magdeburg et Rosinus en tête [1]. Ce dernier observa que le ministère de la prédication lui fournissait tous les jours l'occasion de se convaincre que, dans la conversion, les hommes sont réellement des brutes, des pierres, des statues de sel et des blocs de bois. Les pasteurs du district de Ronnebourg achetèrent la paix en rédigeant en leur propre nom une profession de foi touchant le libre arbitre, où, quelque antisynergistes que fussent leurs explications, ils adoptaient néanmoins la formule de Stœssel [2]. Trente pasteurs environ, et dans ce nombre plusieurs de ceux qui regrettaient déjà d'avoir donné leur signature, adressèrent au chancelier un Mémoire où ils disaient que, si quelqu'un devait être tenu de signer, ce n'était pas eux, mais Strigel, atteint et convaincu d'hétérodoxie, qu'il fallait contraindre à

[1] La déclaration suivante, contenue dans une lettre de *Nicolas Hack*, diacre à Butstadt, à Camérarius, fait voir comment les récalcitrants envisageaient la chose : *Victorinus non obscure intelligere videtur, quod homo habeat ex creatione reliquum modum agendi, seu, ut alii loquuntur, aptitudinem et capacitatem ad excipiendam gratiam oblatam, quam aptitudinem intelligit de actu hominis. — At Domini Visitatores glossa sua ea vocabula diverso modo et disparato sensu nobis interpretari videntur dum modum agendi et modium synonyma ponunt, dicentes, modum agendi significare ministerium verbi et sacramentorum, quibus Deus in homine agit. Aptitudinem alter de externa locomotiva, alter, ut Maximilianus, de interna pure passiva, capacitatem alter, ut Stosselius, de interna mere passiva, alter, Maximilianus, de externa locomotiva interpretantur. — Quia igitur littera multo aliter sonat, et vix suspicari possim, eam esse auctoris sententiam, prout illi jurejurando affirmant, ideo conscientia teneor, nesciens quo me vertam* (*Cod. Manh.* 358, *f.* 375).

[2] *Læber :* Hist. de Ronnebourg, p. 280.

signer une rétractation, attendu qu'il est contre tout usage dans l'Eglise de faire signer aux gens la déclaration d'un hérétique. Là-dessus le duc ordonna à tous les fonctionnaires, même aux maires de village, de surveiller attentivement leurs pasteurs et de dénoncer sur-le-champ tous ceux qui se permettraient de parler contre la Déclaration. Tous les exemplaires de l'édit ducal commençaient par ces mots : « Que les gens d'église ne fassent pas les méchants. » Les suppliques des pasteurs étaient repoussées avec mépris, et l'on voulait bien « mettre leurs plaintes sur le compte de leur grossièreté [1]. » Près de quarante pasteurs furent destitués, soit sur-le-champ, soit après le délai de grâce qu'on leur avait accordé pour réfléchir.

A la fin, Strigel trouva que personne ne jouait dans cette querelle un rôle plus piteux que lui-même : il accepta donc une nomination à l'Université de Leipzig, prétextant, pour motiver son départ, que la commission d'inspection avait agi, sur beaucoup de points, contrairement à sa Déclaration, approuvée à Weimar, et qu'il ne pouvait plus, en honneur et conscience, rester spectateur d'affaires aussi mal conduites [2]. A Leipzig, il professa de nouveau et si ouvertement son synergisme, dans un Commentaire sur les Psaumes publié en 1563, que les théologiens wurtembergeois eux-mêmes, dans une Censure que lui envoya le duc Christophe, lui reprochèrent de s'écarter ainsi de sa Déclaration de Weimar.

Les communautés protestantes de la Saxe ducale restèrent pendant quelques années dans cette situation. Cependant la querelle synergiste se continuait toujours, soutenue principalement par *Christophe Lasius* [3]. Dans ses écrits, la doctrine synergiste est mieux développée et mieux déterminée que chez Strigel, en tant du moins que celui-ci s'était expliqué dans la Conférence de Weimar. Notre volonté, disait Lasius, affaiblie par le péché, a l'intelligence, la faculté de choisir, c'est-à-dire cette faculté libre en vertu de laquelle la volonté, attirée par Dieu, peut, même dans les choses spirituelles, consentir ou refuser, et le cœur, cette force de vertu intérieure qui suit la volonté. Il faut que Dieu pose la première

[1] Voy. *Kraus : Antiquit. Francon.* II, 121. — [2] *Salig.* III, 903.
[3] Voy. ci-dessus, tom. II, pag. 253 et suiv.

pierre, c'est-à-dire commence la conversion en ouvrant l'intelligence, en fléchissant la volonté, en touchant le cœur; après cela vient la synergie de l'homme, qui coopère à l'acceptation : car l'homme peut aussi éteindre par malice l'étincelle de lumière divine jetée dans son cœur par le Saint-Esprit, ou repousser l'inclination de sa volonté qui en est la suite.

Lasius s'étend surtout avec détail sur le mal inexprimable que fait parmi le peuple la doctrine de la passivité de l'homme dans la conversion, prêchée du haut de tant de chaires et dans tant de livres[1]. Flacius, dit-il, prétend que le Saint-Esprit est donné (pour la conversion), même à ces hommes qui regardent Dieu comme une folie, qui sont constamment en hostilité contre lui, et lui résistent jusqu'au dernier moment (celui qui précède immédiatement la conversion). Gallus en fait autant : ils enseignent que nul homme ne peut se rassurer par une certitude parfaite, si l'on n'admet que même les ennemis les plus furieux et les plus acharnés de Dieu sont convertis par le Saint-Esprit : « Ces prédicateurs de bûches sont fort aimés, etc.

Des réfutations furent publiées par Flacius et Antoine Otto[2]. « Tout homme, répondait ce dernier, est, comme le dit le Petit Catéchisme de Luther, un homme perdu et condamné, partant, un tison d'enfer, un maudit ennemi de Dieu, pareil à Satan ; c'est donc uniquement le Malin qui aveugle les synergistes et leur fait dire dans leur fureur, que l'homme n'est pas une pierre, une bûche, un bloc, une souche, mais qu'il a l'intelligence, la volonté, la raison ; c'est là précisément « le point capital, la pierre angulaire de tout le papisme, à savoir, le libre arbitre et la nécessité des œuvres pour le salut ; » c'est contre cette doctrine du pape et de son église anti-chrétienne et sacrilége que le docteur Martin Luther, ce troisième et dernier Élie, a lancé ses foudres, de sorte que les voilà renversés en foule, et que jamais il n'est venu sur terre des gens plus mauvais, plus dangereux, plus impurs, plus impies, plus maudits et plus damnés que ceux-là précisément qui passèrent pour les meilleurs, les plus utiles,

[1] Voy. ci-dessus, tom. II, pag. 253, etc.

[2] *Antwort auf Christoph Lasii rechte Klotzvusse und andere Landlügen.* (Réponse à Christophe Lasius, etc.)

les plus respectables, les plus pieux, les plus doctes et les plus saints. » — La principale autorité dont s'appuie Otto est encore le livre de Luther sur la volonté servile; cependant il cite aussi des passages d'autres écrits de Luther, puis il continue en ces termes :

« Voilà, je pense, ce qui s'appelle fermer la bouche, le gosier et la gueule à Erasme, à Victorin, à Lasius et à tous ceux qui chatouillent les oreilles aux gens ? Si le diable est ton prince et ton dieu, comme Luther et toute l'Ecriture le confessent, quand il est dit qu'il possède en paix ce qui lui appartient, qu'il tient tous les hommes captifs dans sa volonté, que nous sommes à lui, ne faisant, ne voulant, ne pensant que ce qu'il lui plaît; s'il en est ainsi, que vient-on dire que l'homme n'est point une bûche, une souche, une pierre, etc., du moment qu'il appartient tout entier au diable, pour tout ce qui concerne l'autre vie. Voilà ce que nous lisons clairement et puissamment démontré dans la Confession de Luther; et que serait-ce de nous, si le livre *De servo Arbitrio* n'eût jamais été écrit par Luther[1]. »

Cependant, le duc Jean-Frédéric II ayant été fait prisonnier, et ses domaines étant tombés au pouvoir de son frère, Jean-Guillaume, en 1567, après la prise de Gotha, ce dernier s'empressa de rendre à la doctrine luthéro-flacianienne son influence et son autorité. Dès la même année, on publia, d'après son ordre, une nouvelle Confutation ou « Démonstration approfondie et détaillée, comme quoi la Déclaration de Victorin Strigel, qui a jeté l'erreur et le désordre dans l'Eglise ci-devant bien ordonnée de Thuringe, est fallacieuse et impie. » Cette Déclaration, dit la préface, ayant été le principal moyen dont on se soit servi pour propager la fausse doctrine et favoriser ceux qui l'enseignaient, la nouvelle Confutation a pour objet de remettre dans la bonne voie ceux qui auraient été scandalisés et séduits, et de rassurer leurs consciences. Ce livre s'occupait principalement du mode d'action (*modus agendi*, ou capacité) qui, d'après Strigel, serait encore resté au pouvoir de la volonté humaine. Cette capacité, y est-il dit, a été dépeinte tout autrement par Luther; d'après lui, elle consiste : premièrement, en ce que le libre arbitre fuit devant la grâce; secondement, en ce qu'il fait rage contre la

[1] L. c. B. 4; C. 6.

grâce; troisièmement, en ce qu'il hait la grâce; quatrièmement, en ce qu'il lutte contre la grâce de toutes ses forces, pour l'expulser et l'anéantir [1].

Le Colloque d'Altenbourg, entre les théologiens de la Saxe ducale et ceux de la Saxe électorale, n'ayant conduit à aucun résultat, le duc ordonna, en 1569 et 1570, une nouvelle inspection des églises, faite par Wigand, qu'on avait rappelé à Iéna, et par le surintendant Rosinus de Weimar. Alors la plupart des ministres « confessèrent, même avec larmes, qu'ils s'étaient laissé tromper, égarer, séduire ; que depuis ils avaient toujours eu des remords ; qu'ils désiraient, par conséquent, voir leur signature déclarée nulle, et se réconcilier eux-mêmes avec l'Eglise et les frères qu'ils avaient scandalisés ; qu'ils promettaient enfin, avec la grâce de Dieu, de mieux se garder à l'avenir contre des formules captieuses, fausses et dangereuses. » En même temps fut proclamé et introduit ce qu'on nommait le Corps de doctrine de Thuringe, qu'on avait l'intention de substituer au corps de doctrine mélanchthonien, paru en 1560. La Collection de Thuringe, outre les documents symboliques ordinaires et la Confession thuringienne de 1549, renfermait aussi le Livre de Confutation de 1559, et tous les ministres durent s'engager à le prendre pour règle dans leurs prédications.

Cet état de choses toutefois n'eut pas une longue durée. Jean-Guillaume étant mort en 1573, l'électeur Auguste, en qualité de tuteur, prit en main le gouvernement du duché. Aussitôt éclata une nouvelle persécution contre les théologiens de ce pays, que les mélanchthoniens de Wittenberg et de Leipzig lui avaient appris à abhorrer comme flacianiens. Une commission, dont faisaient partie les théologiens Stœssel, Widebram, Max. Mœrlin et Mirus, fut chargée d'inspecter les églises. Elle commença par destituer Wigand et Heshusius, tous deux professeurs à Iéna, avec injonction de vider le pays sous quatre jours. Le surintendant Rosinus, le prédicateur de la cour Gernhard et d'autres encore furent destitués pour avoir lu en chaire une pétition en faveur des théologiens. Les ministres appelés devant la commis-

[1] Voy. la Confutation citée, DD. 4.

sion, on leur demandait s'ils regardaient la Confession d'Augsbourg modifiée comme aussi bonne que celle qui ne l'était point, s'ils approuvaient la destitution de Rosinus, s'ils consentaient à condamner Flacius et les flacianiens ; en même temps, on leur faisait promettre de « maintenir en bonne concorde l'union avec les églises électorales, d'après les écrits de Luther et de Mélanchthon, et de renoncer aux injustes condamnations, aux injures, aux outrages contre des églises et des personnes innocentes. » On défendit de lire les écrits des flacianiens ; on ordonna d'approuver en toutes choses ceux de Mélanchthon [1]. Le résultat de tout cela fut que de cinq cent trente-quatre ministres que le pays comptait, il y en eut cent deux de destitués, ainsi que neuf surintendants.

Le *Colloque d'Altenbourg*, qui devait avoir pour objet la conciliation des deux partis, des théologiens du Duc et de ceux de l'Electeur, d'Iéna d'une part, de Wittenberg et Leipzig de l'autre, échoua tout d'abord sur les contradictions inconciliables dans la doctrine de la justification, de sorte que la question du synergisme ne fut plus discutée. Mais les théologiens de la Saxe ducale ajoutèrent aux Actes du Colloque, publiés par eux, un mémoire où ils relevaient les falsifications que les mélanchthoniens, selon eux, s'étaient permises à l'égard de la doctrine du libre arbitre. Ils produisaient principalement des citations tirées de Pfeffinger, de Major et de Mélanchthon. Plusieurs fois déjà les mélanchthoniens, à propos de l'état de l'homme après le péché originel, avaient parlé de la nature *blessée* de l'homme ; les luthériens trouvaient que c'était une expression dangereuse, l'homme ne devant pas être représenté seulement comme malade ou blessé, mais comme entièrement mort pour tout ce qui est du domaine purement religieux, et l'action de Dieu dans la conversion ne devant pas être assimilée à la guérison d'un malade ou d'un blessé, mais à la résurrection d'un mort. Déjà

[1] Lœscher ; *Hist. motuum*, III, 155, etc. — Pour voir comment procédaient les inspecteurs, on peut consulter la « relation du traitement que firent à M. Jean Brandis, ministre à Legfeld, les gens de l'Électeur ; » et l'interrogatoire de Paul Heinickel, diacre à Salfeld, du 8 sept. 1573. (Voy. *Jakobs* et *Ukert* : curiosités de la bibliothèque de Gotha ; pag. 345-47.)

Flacius avait attaqué Strigel sur ce point, lors du Colloque de Weimar, et maintenant les théologiens d'Iéna le comptaient parmi les corruptions de doctrine dont ils accusaient leurs adversaires. Une seconde hérésie, objet de leurs reproches, était cette assertion « qu'en nous il y a sans doute une cause qui fait que quelques-uns donnent leur assentiment aux promesses divines et les reçoivent avec foi, au lieu que d'autres ne le font point. » — Si, de part et d'autre, on avait toujours commencé par cette proposition ou par la proposition contraire, toute la querelle synergiste y aurait du moins gagné de se simplifier et de devenir plus claire. En effet, luthériens et catholiques, luthériens et synergistes, tous étaient d'accord sur un point, à savoir que l'homme ne peut, par lui-même, commencer sa conversion, mais que la grâce vivifiante, le prévenant, doit d'abord agir sur lui en éclairant son esprit et en attirant sa volonté. La question était donc seulement celle-ci : Dieu, de cette manière, fait-il tout? Les rôles sont-ils distribués de telle sorte que Dieu seul agisse et que l'homme ne soit que l'être sur lequel cette action de Dieu s'exerce, ou, en d'autres termes, la grâce opère-t-elle dans tous les cas d'une façon irrésistible? Tout homme, sur qui la grâce prévenante commence l'œuvre de la conversion, est-il en effet infailliblement converti, ou bien y a-t-il aussi des cas où l'homme résiste à la grâce convertissante et en paralyse l'effet? Les catholiques et les synergistes répondant à cette dernière question par l'affirmative, et soutenant qu'il y a en ce sens coopération de l'homme, les luthériens avaient coutume de présenter cette doctrine, comme si elle signifiait que l'homme, par ses propres forces naturelles, contribue en quelque chose à sa conversion, et partage ainsi cette œuvre avec Dieu : au lieu que, dans la doctrine luthérienne, l'homme, dans un état de mort et par conséquent de passivité pure ou d'une activité qui ne se manifeste que par la résistance et non par le consentement ou l'acceptation, ne peut être transporté dans l'état de vie que par un acte émané de l'omnipotence divine, acte créateur et irrésistible ; et la volonté de l'homme, capable uniquement de mal et dirigée seulement vers le mal, ne peut non plus être convertie que par une transformation soudaine

et involontaire, par la nécessité d'une inclination inévitable. Voilà le point sur lequel pivotait toute cette lutte, assurément fort grave, et les synergistes, avec Mélanchthon, s'y trouvaient du côté de l'ancienne doctrine catholique. De même que les théologiens catholiques, ils devaient dire : La question n'est point de savoir d'où vient à la volonté humaine cette faculté d'accomplir les mouvements et les actes qui ont lieu dans l'opération de la conversion ; car nous sommes tous d'accord sur ce point que l'homme n'en est rendu capable que par l'assistance de la grâce prévenante. Mais la question est celle-ci : Suivant quel mode ces actes et ces mouvements s'opèrent-ils ? La volonté humaine, quoique agissant en manière d'instrument, y est-elle tellement passive que la grâce seule soit véritablement l'agent subjectif qui opère par elle, et qu'ainsi cette grâce opère la même chose et de la même manière, en et par toute volonté dont elle s'empare, de telle sorte que la volonté d'aucun être créé ne lui résiste ni ne la repousse définitivement, mais ne coopère pas non plus librement avec elle ? Ou bien la volonté a-t-elle besoin d'être excitée et soutenue par la grâce, mais de telle sorte qu'elle puisse coopérer (non seulement *sponte*, mais encore *liberè*) sans la nécessité d'une inclination irrésistible : pouvoir qui toutefois ne se trouve pas encore dans la nature abandonnée à elle-même, mais n'existe que dans la nature affranchie et fortifiée d'abord par la grâce qui stimule et assiste ? Si donc il arrive que de deux hommes qui écoutent la parole, l'un se convertit et l'autre point, faut-il dire que la cause de la non-conversion de ce dernier gît en ce que la grâce lui manque ? Ou bien, est-il permis de dire qu'elle gît en lui même, et qu'il faut la chercher dans le refus de consentement et de coopération par lequel il repousse la grâce ?

Cette question des luthériens, si l'homme, par sa propre force, avec sa volonté naturelle et non encore régénérée, peut opérer seul sa conversion ou y contribuer en quelque chose ? cette question doit, au point de vue catholique et synergiste, être résolue par la négative ou l'affirmative, selon la manière dont on l'entend. Par la négative, si elle s'applique à la volonté abandonnée à elle-même, non excitée d'abord, ni soutenue ensuite par la grâce : car cette volonté ne peut absolu-

ment rien ; elle ne peut se disposer à recevoir la grâce, ni aller au-devant de celle-ci ; elle n'a point, dans cet état, la liberté dans les choses spirituelles, c'est-à-dire elle n'a point la faculté de choisir et de saisir le bien dans cet ordre de choses. Mais la question doit être résolue par l'affirmative, s'il s'agit de rechercher par quelle raison la volonté d'un homme, nonobstant l'excitation reçue et l'assistance offerte, ne se tourne pourtant point vers le salut et repousse par conséquent la grâce, tandis qu'un autre homme, à qui la même excitation par la grâce a été accordée, s'y prête et y obéit. A moins d'admettre une prédestination absolue et individuelle, et une grâce agissant d'une manière irrésistible ou produisant constamment et infailliblement son effet, à moins de faire ainsi de toute conversion l'affaire exclusive de Dieu, et d'assigner à tout endurcissement, pour unique cause, l'absence de la grâce convertissante, on ne saurait, en dernière analyse, chercher la raison demandée ailleurs que dans la libre détermination de la volonté, en ce sens que, la grâce ayant rétabli la liberté réelle de la volonté, la liberté d'indifférence, et la volonté étant affranchie de sa servitude et relevée de sa faiblesse, la condition suprême et décisive de la conversion ne peut être réalisée que par l'usage que la volonté fait de cette liberté et de cette force acquises, usage qui doit être mis uniquement sur son compte.

C'était donc une question tout-à-fait secondaire que de savoir si l'expression mélanchthonienne touchant les trois causes efficaces dans la conversion, expression qui met la volonté humaine, comme cause, sur la même ligne que la grâce et la parole, était convenable et juste, ou fausse et incommode, en supposant que la doctrine que nous venons d'exposer fût vraie. On pouvait sacrifier l'expression sans compromettre pour cela la libre action de la volonté dans la conversion ; mais les mélanchthoniens, uniquement appliqués à soutenir l'honneur du maître, ne voulurent rien céder là-dessus.

En général, la lutte contre les luthériens fut soutenue par l'école mélanchthonienne avec toute cette déloyauté, avec ces subtilités et ces subterfuges si familiers à tout ce parti. Cela se voit surtout dans le Mémoire « offensif et défensif » qui parut à Wittenberg, en 1570, comme un écho du Colloque

d'Altenbourg. Dans cet écrit, les mélanchthoniens représentaient la doctrine de Flacius et de son parti, comme si, d'après cette doctrine, l'homme dût être attiré vers Dieu contre sa volonté, et en quelque sorte par les cheveux, comme s'il était l'objet d'une contrainte proprement dite, etc. Puis, quand ils ajoutaient : « Nous n'accordons aux forces de l'homme ou à son libre arbitre aucun effet ni coopération pour sa propre conversion, sa régénération et son renouvellement, avant que par la méditation de la parole de Dieu, par laquelle le Saint-Esprit est efficace, la frayeur et la consolation ne soient commencées par la grâce et l'action divines, » ils tournaient, par une rédaction ambiguë, le véritable point en litige. Ces paroles en effet pouvaient être entendues dans le sens rigoureusement luthérien que l'homme doit déjà être effrayé par la crainte du jugement de Dieu et consolé par la foi, c'est-à-dire converti et justifié, avant qu'il ne commence à agir (avec les forces reçues); mais elles pouvaient aussi s'entendre dans le sens mélanchthonien et synergiste, qu'il faut placer dans le libre arbitre de l'homme le consentement à la consolation offerte ou le rejet de cette consolation. Il n'était pas moins déloyal de répéter sans cesse aux flacianiens que, lors de la conversion, il se passe dans l'esprit et dans la volonté de l'homme certains mouvements, et d'interpréter cette comparaison avec une bûche ou un bloc, empruntée à Luther, comme s'ils voulaient par là nier l'existence de tout mouvement. Mais les luthériens avaient suffisamment fait leurs réserves à cet égard, en rappelant en même temps que l'objet de la querelle n'était pas l'existence, mais la causalité de ces mouvements.

Une circonstance plus significative, c'est que les théologiens de l'Electeur, jusque dans le dernier Mémoire qu'ils présentèrent lors du Colloque, le 5 mars 1569, retinrent encore avec force le principe qu'il faut chercher dans l'homme la cause de sa non-conversion. « Il faut bien, disaient-ils, qu'il y ait en nous la cause de cette inégalité, qui fait que Saül est rejeté, et David point; c'est-à-dire qu'il faut bien qu'il y ait dans l'un et l'autre une action différente[1]. » C'était

[1] Actes complets et exacts du Colloque d'Altenbourg. Wittenberg. 1570, f. 343.

ce point-là qui embarrassait principalement leurs adversaires, la plupart de ceux-ci craignant de déclarer ouvertement que si tant de leurs auditeurs, malgré toutes les prédications entendues, ne se convertissaient point, il en fallait chercher la cause en Dieu.

Quelques années plus tard, justement comme le parti mélanchthonien se croyait complètement affermi et montrait plus ouvertement son calvinisme dans la doctrine de la Cène, il se vit renversé en Saxe par l'Electeur tiré tout-à-coup par un brusque réveil de sa confiante sécurité. Ses chefs furent incarcérés, le reste se vit destitué et banni. A la suite de cette espèce de révolution, commencèrent les conférences et les consultations d'où sortit enfin le livre symbolique par excellence du luthéranisme, la *Formule de Concorde.* Dans ces conférences, tenues à Torgau par les dix-huit théologiens qu'on y avait appelés à cet effet, il s'éleva précisément des difficultés toutes particulières au sujet de cette question du libre arbitre, le synergisme de Mélanchthon et la personne de ce réformateur comptant encore quelques amis dans l'assemblée.

Chytræus, qu'on peut sous ce rapport qualifier de sémi-mélanchthonien, avait déjà exposé les matières litigieuses dans la Concorde souabo-saxonne, rédigée par Andreæ et refondue en partie par Chemnitz et Chytræus; le livre de Torgau conserva une grande partie de cet exposé.

Il arriva successivement, de différents côtés, vingt-cinq censures ou avis sur le projet élaboré à Torgau, les uns brefs et favorables, les autres contraires et longuement motivés. On en prit occasion pour soumettre le livre à une révision que firent, à *Klosterbergen*, Chemnitz, Andreæ et Selnekker, auxquels se joignirent plus tard Musculus, Kœrner et Chytræus. Ce dernier toutefois déclara qu'il n'y avait pas un mot de lui dans la Confession; et l'on voit, en effet, par les changements apportés à l'article du libre arbitre, que la voix de Chytræus n'avait plus aucune autorité.

Ceci, du reste, était inévitable. Pour que le nouveau livre eût l'assentiment de la majorité des théologiens et prédicateurs protestants de l'Allemagne, il fallait que l'élément mélanchthonien, introduit dans le livre de Torgau par l'influence de Chytræus, fût éliminé du livre de Bergen; il fallait que les

assertions empruntées ou favorables au synergisme, les expressions ambiguës contenues dans le livre de Torgau, fussent remplacées par des propositions luthériennes pures. Seulement on n'adopta et on ne développa point d'une manière logique et complète la doctrine de Luther ; on laissa se faufiler, touchant la prédestination, des idées étrangères, inconciliables avec les principes luthériens sur le rapport entre la grâce et la volonté humaine, de telle sorte que plus tard il fallut faire de nouvelles tentatives pour constituer un système homogène. Cela explique d'ailleurs pourquoi le Formulaire de Bergen n'indiqua point d'une manière franche et loyale le véritable terrain sur lequel s'agitait la controverse entre le synergisme mélanchthonien et le monisme luthérien de la grâce. « La question principale, » y est-il dit, « est uniquement de savoir ce que l'intelligence et la volonté de l'homme non régénéré peut faire dans sa conversion et sa régénération, avec les forces propres qui lui sont restées après la chute d'Adam, et si, la parole de Dieu lui étant prêchée et la grâce de Dieu lui étant offerte, il peut se préparer à cette grâce, l'accepter et y donner son assentiment ? Voilà la question qui, depuis quelques années, se débat dans les églises de la Confession d'Augsbourg, entre quelques théologiens. » On remarquera que, grâce à cette rédaction, on se dispensait avec une déloyauté singulière, de dire que les synergistes n'attribuaient non plus à la volonté humaine, tant qu'elle n'est pas encore placée sous l'influence de la grâce, aucune capacité de contribuer en quelque chose à la conversion, et pour tromper encore mieux les esprits, on parle d'une « préparation à la grâce, » que jamais aucun synergiste ne soutint. Aussi la Faculté de théologie de Rostock elle-même, dans une lettre à Andreæ et aux autres collaborateurs de la Formule, émit le vœu que l'on soumît le livre à une révision plus attentive, et que, notamment, on posât mieux la question touchant le libre arbitre [1]. Ceux de Nuremberg, qui, du reste, refusaient d'adopter la Formule de Concorde, s'expliquèrent encore plus catégoriquement, disant que les théologiens auteurs de la Formule avaient tout-à-fait changé l'état de la question.

[1] Voy. chez Schütz : *Vita Chytræi*, II, 465.

« Dans le véritable *status controversiæ,* la question est si l'homme, ou la volonté de l'homme, alors que la parole de Dieu lui est prêchée, qu'il l'entend, la lit, la médite et, par conséquent, est guéri par le Saint-Esprit, est dans sa conversion à Dieu tel qu'une bûche ou une pierre, et s'il peut être converti tant qu'il résiste d'une manière hostile, ou bien s'il doit et peut suivre, une fois qu'il a l'assistance divine, et que Dieu, lui tendant la main, le précède avec sa grâce. Nous concluons donc, et nous soutenons contre le livre de Bergen, que l'homme ne saurait être converti à Dieu tant qu'il ne remet pas sa volonté à la volonté de Dieu, tant qu'il ne reçoit pas avec une vraie pénitence la grâce offerte, tant qu'il fait résistance. Sans parler des expressions choquantes qui se rencontrent dans cet article, nous dirons seulement que nos oreilles ne peuvent se faire à entendre dire, f. 35, que l'homme, dans la conversion, est une souche, une pierrre, une statue de sel, à l'instar de la femme de Loth, une brute sauvage et sans frein, et même bien pire. — Et nous ne saurions trop exprimer notre étonnement de voir, dans la Formule corrigée de Bergen, les mots « dans la pénitence et la conversion chrétienne » effacés partout, comme si l'homme pécheur pouvait recevoir le pardon des péchés, être justifié ou recevoir par la foi la justice imputée et l'héritage de la vie éternelle au nom de Jésus-Christ, sans avoir la pénitence et la conversion chrétienne [1]. »

Dans le livre de Torgau, il était attribué à l'homme une faculté de résistance contre le Saint-Esprit voulant agir en lui. « L'esprit de l'homme, était-il dit, ne peut contribuer à allumer la première étincelle de la foi ; mais il peut bien, ce commencement une fois fait, comprendre et méditer, par la grâce et avec le secours du Saint-Esprit, les pensées pieuses, les bons conseils, les doctrines salutaires, et coopérer de la sorte. » Il est vrai que, par rapport à la volonté, le changement, la mortification du vieil homme et la création de l'homme nouveau sont exclusivement attribués à la grâce ; mais pourtant on y maintient encore une coopération de l'homme dans la conversion. « Dieu, avec sa force et son action divines, seconde l'homme, de sorte qu'il veuille et puisse désormais de plein gré croire en Dieu, le craindre, l'aimer, l'invoquer et le servir [2]. » Dans le livre de Bergen, tout cela est ou omis ou changé. « L'homme, y est-il dit, ne peut absolument

[1] *Acta Concordiæ,* t. II, f. 68, etc.
[2] *Balthasar.* Hist. du Livre de Torgau, IV, 39.

rien pour sa conversion; il est en ce cas pire qu'une pierre et un bloc de bois, car il résiste à la parole et à la volonté de Dieu, jusqu'à ce que Dieu le réveille de la mort des péchés, l'illumine et le renouvelle [1]. » — « Avant sa conversion, on ne peut attribuer à l'homme aucun *modus agendi*, ou aucune manière d'opérer quoi que ce soit de bien en fait de choses spirituelles. »

Sans rejeter ouvertement la comparaison de l'homme pendant sa conversion avec un bloc ou une bûche, comparaison si fréquemment employée par Luther et si répandue depuis dans l'Allemagne protestante, le livre de Torgau s'était néanmoins appliqué à la représenter comme inexacte sous plus d'un rapport, et à faire ressortir la différence entre la manière d'être de l'homme et celle d'une bûche. Beaucoup de luthériens en prirent ombrage; on insista pour que cette comparaison avec une bûche fût interprétée de manière à ne pas faire tomber sur Luther un blâme indirect [2]. D'autre part, en conservant dans la Formule de Concorde les expressions de Luther, on s'attira les reproches des mélanchthoniens, comme cela se voit par les discussions avec les théologiens d'Anhalt et de Nüremberg [3]. Les trois princes qui déclarèrent par écrit que la Formule de Concorde n'avait pas leur approbation, à savoir, l'Électeur palatin, le comte palatin Richard et le landgrave Guillaume de Hesse, disaient « qu'ils entendaient qu'on changeât quelques expressions insolites et dangereuses, notamment les suivantes : « L'homme est incapable des choses » spirituelles, tout comme une souche ou une bûche; *item* : » L'homme est demeuré ennemi de Dieu, jusqu'à ce qu'il soit » converti par le Saint-Esprit, à l'aide de la parole de grâce. »

Le livre de Torgau disait qu'avant la conversion de l'homme, son intelligence, son cœur et sa volonté ne peuvent, quant aux choses spirituelles, ni bien comprendre et vouloir,

[1] *Form. Concord. pag.* 673.

[2] *Quia in loco de libero arbitrio fit mentio similitudinis de trunco, eam tali modo præmuniendam esse commoda aliqua declaratione, ne existimare quis posset, quasi Lutherus oblique notetur, qui ea crebro est usus.* (Lettre de Pouchenius à Gœdemann ; chez *Bertram:* Documents pour l'hist. ecclés. de Luneboug, p. 301).

[3] Hospiniani Concord. discors. f. 88 et 140 ; Hutteri Concord. concors. p. 510 *et* 730.

ni *bien* commencer, exécuter, agir, opérer ou coopérer en rien; mais qu'il est entièrement mort et corrompu. Dans la Formule de Bergen, cette proposition devint encore plus rigoureuse et plus tranchée par la suppression du mot *bien*[1]. On voulait ainsi insister sur cette idée que l'homme, avant sa conversion, ne peut rien comprendre, rien concevoir ni rien vouloir dans l'ordre spirituel. De même aussi, le livre de Torgau ayant dit qu'avant sa conversion l'homme ne peut rien croire *sérieusement* touchant les choses spirituelles et divines, cet adoucissement disparut du livre de Bergen avec le mot *sérieusement*[2]. Le livre de Torgau avait dit que « l'homme s'applique à la grâce; » le livre de Bergen transforme cette activité en passivité en disant que l'homme est disposé à la grâce par Dieu[3]. Dans le livre de Torgau on avait repoussé seulement cette assertion que l'homme peut coopérer en quelque chose au commencement de sa conversion, et on avait interprété en ce sens ces paroles de Mélanchthon, que la volonté de l'homme n'est pas oisive dans la conversion, mais opère aussi quelque chose. Dans le livre de Bergen, cette phrase fut éliminée, ainsi que deux autres, comme « locutions introduites pour soutenir le libre arbitre naturel dans la conversion de l'homme contre la doctrine de la grâce; locutions différentes des formes de la saine doctrine, contraires à celle-ci, et qu'il convient par conséquent d'éviter dès qu'il s'agit de la conversion à Dieu[4]. »

La querelle s'anima surtout au sujet de ces apophthegmes fréquemment cités par les Pères et les scolastiques, puis approuvés et répétés par Mélanchthon, à savoir cette parole de saint Chrysostome : « Dieu attire l'homme, mais seulement celui qui en même temps le veut; » puis celle-ci, de saint Basile : « Aie seulement la volonté, et Dieu viendra le premier au-devant de toi. » Ces sentences, ainsi que celle relative à l'activité de la volonté dans la conversion, le livre de Torgau les prit en quelque sorte sous sa protection : « Il ne faut pas, y disait-on, entendre cela de la volonté naturelle et non convertie, et comme si l'homme, avant sa conversion, avait encore assez de force par lui-même pour pouvoir co-

[1] Voy. Balthasar. Hist. du livre de Torgau, III, 63, 64.
[2] L. c. III, 67. — [3] L. c. V, 22. — [4] L. c. V, 25.

opérer en quelque chose avant le commencement de sa conversion : car cette volonté-là est morte au bien ; mais il faut l'entendre de la volonté que le Saint-Esprit a déjà commencé à convertir et à renouveler par la parole. » Voici comment les théologiens de Prusse s'exprimaient touchant cette explication :

« C'est là une subtilité, une interprétation raffinée, un rhabillage de quelques fausses doctrines empruntées des Pères, et prenant clairement la défense du pélagianisme et de la synergie. Nous ne voulons point que des sentences suspectes et dangereuses, comme celles-là, soient introduites dans la chrétienté, badigeonnées et canonisées à l'aide de couleurs subtiles, le tout pour le bon plaisir de quelques individus, mais au grand scandale et détriment d'un grand nombre de chrétiens. Le Prophète crie toujours : Malheur, malheur, malheur sur ceux qui approuvent le mal ! L'Eglise de Dieu n'est pas si insensée ; elle voit très-bien à quoi tendent ces interprétations de fausses doctrines, et à qui l'on veut être agréable par là. Nous devinons bien aussi quels sont ceux qui se verraient à regret forcés de renoncer à ces méchantes paroles et doctrines. Mais à Dieu et à sa vérité, il faut rendre, faire franchement l'hommage qui leur est dû ; sans cela il n'est ni bonheur, ni bénédiction dans cette œuvre. Qu'on ôte donc de la Formule ce badigeon ; et on le peut sans péril, voire même avec profit et avantage pour la vérité, qui n'en demeurera que plus ferme. Faute de quoi un peu de levain peut aigrir beaucoup de pâte [1]. »

En raison de ces récriminations et d'autres analogues, les trois sentences furent en effet écartées du livre de Bergen. Là-dessus les théologiens de Poméranie représentèrent aux auteurs qu'en rejetant les trois apophthegmes en question, ils contredisaient eux-mêmes leur œuvre entière, le Formulaire de Torgau. Les trois princes du Palatinat et de Hesse demandèrent aussi « qu'on ne rejetât point dans cet article les bonnes paroles de pieux et véridiques docteurs anciens et récents, telles que : *Deum trahere, sed volentem ;* item : *Voluntatem in conversione non esse otiosam.* » Mais Andreæ et ses collègues répliquèrent : « Basile et Chrysostome ont établi et employé ces sentences en pélagiens et papistes, et nous pouvons accepter là-dessus pour juge le premier venu. En somme, la doctrine du libre arbitre est posée dans la

[1] *Ex manuscripto,* chez Trier, p. 177.

Formule de Concorde de la manière que nous savons être la volonté, la parole et l'intention de Dieu, ainsi que la profession de foi de notre église, comme l'attestent les livres du docteur Luther; et nous ne devons ni ne pouvons nous écarter de cette vraie doctrine [1]. » A l'assemblée de Smalkalde, l'Électeur palatin fit encore une fois représenter par ses théologiens, que, « dans l'article du libre arbitre, quelques expressions étaient interprétées assez durement et d'une manière beaucoup plus inclémente que dans le premier Formulaire rédigé à Torgau, et que d'autres étaient même entièrement désapprouvées; qu'il se faisait par conséquent un scrupule d'agréer *simpliciter* cet article, et qu'il demandait qu'on supprimât le mot « synergistes, » qu'on rétablît, touchant les *dicta veterum et recentiorum doctorum*, cette *candidam interpretationem*, qu'on lisait dans le Formulaire de Torgau, ou bien qu'on ne mentionnât point du tout ces *dicta* et qu'on n'en parlât en aucune manière [2]. Cependant toutes ces tentatives, toutes ces sollicitations furent vaines.

D'un autre côté, les théologiens de Helmstedt se plaignaient à leur tour. Si, disaient-ils, on avait cité Chrysostome, Basile et les scolastiques, ce n'avait été que pour complaire à Mélanchthon et à ses disciples, les synergistes; si on avait mis en avant les noms des Pères, ce n'avait été que pour pouvoir taire celui de Mélanchthon, d'autant qu'il y avait dans le texte latin que ces apophthegmes avaient été introduits *originaliter a primis auctoribus*, afin de confirmer le libre arbitre dans la conversion, ce qui déchargeait du tort Mélanchthon et les synergistes, et en chargeait les anciens. — Les auteurs de la Formule de Concorde répliquèrent, lors de l'assemblée de Quedlinbourg, qu'assurément Mélanchthon n'était pas moins synergiste que Basile et Chrysostome, qu'on avait bien entendu appliquer également à lui ce qu'on disait de ceux-là, et que c'était par allusion à lui que, dans l'*Epitome*, on avait parlé « d'anciens et de nouveaux docteurs de l'Église; » que, du reste, on expliquerait ce point d'une manière encore plus claire et plus circonstanciée dans l'Apologie de la Formule de Concorde [3].

[1] *Hutteri Concord. conc. p.* 612, 632. — [2] Voy. *Struve.* Hist. ecclés. du Palatinat, p. 323. — [3] *Balthasar.* Hist. du livre de Torgau, v, 45.

A part le dogme de l'ubiquité, nul autre article de la Formule de Concorde ne fut l'objet d'attaques plus nombreuses et plus acharnées, ni de critiques plus violentes, que celui du libre arbitre. Les *théologiens de Rostock* prirent ombrage de ce que, par rapport à la doctrine du libre arbitre, la Formule en appelât à la Confession d'Augsbourg et à l'Apologie. Ils prétendaient que ces deux écrits ne condamnaient nullement d'une manière expresse la doctrine des papistes et des synergistes, et qu'en effet les papistes avaient, à Augsbourg, donné leur assentiment à cet article de la Confession; que, par conséquent, les théologiens de l'ancienne Église ne seraient pas médiocrement étonnés de voir la Formule de Concorde, dans le but de confirmer sa doctrine sur la passivité pure de la volonté dans la conversion, invoquer l'autorité de la Confession d'Augsbourg[1]. Mais les attaques les plus véhémentes vinrent du côté des *Poméraniens*, dirigés par *Runge*, leur surintendant-général, qui, quant à l'article en question, était un mélanchthonien déclaré. A l'exemple de Mélanchthon, *Chytrœus*, dans la Concorde suabo-saxonne, avait admis le concours de trois causes efficaces dans la conversion : Dieu, la parole, l'intelligence éclairée et la volonté régénérée de l'homme. Cette assertion avait été conservée dans le Formulaire de Torgau, qui ajoutait en outre que l'homme, dans la conversion, ne doit être considéré comme sujet passif « que par rapport à l'activité divine qui excite et » fait naître les premiers mouvements nouveaux, après quoi » la volonté accepte certainement la grâce divine, et coopère » aux œuvres subséquentes de l'Esprit. » On put voir clairement, en cette circonstance, quelle confusion l'usage arbitraire des termes avait jetée dans la question débattue. Plusieurs adhérents du synergisme parlaient souvent d'une activité de la volonté chez l'homme déjà converti ; ou bien, quand les luthériens leur demandaient à quelle volonté ils attribuaient une coopération, à la volonté non convertie ou convertie, ils avaient coutume de répondre que c'était à cette dernière seulement. Mais alors, par les mots *convertis* et *régénérés*, ils entendaient des gens qui, à proprement parler,

[1] Voy. Schütz. *Vita Chytræi*, II, 466.

n'étaient pas convertis encore, des gens chez qui l'opération de la conversion n'est que commencée, qui ne sentent encore que les premiers mouvements spirituels, les *primos novos motus* de la grâce, et qui alors seulement, pour parvenir à la conversion complète, doivent agir spontanément en vertu de l'intelligence et des forces reçues, faire un usage réel de ces forces, ce qu'ils peuvent faire ou ne pas faire [1]. Pour ceux-là, la condition de l'homme dans le premier moment de la conversion était, il est vrai, passive; mais, à partir de ce premier moment, elle devenait active et synergique, au lieu que les luthériens maintenaient la passivité de l'homme pour toute la durée de l'opération de la conversion; et ceux-ci avaient d'autant plus beau jeu pour soutenir leur opinion, que, d'après la vraie doctrine protestante sur la justification, l'opération de la conversion et de la justification de l'homme, à force de se simplifier et de se réduire, en était arrivée à n'être plus formée que de deux moments : celui d'une frayeur passive, et celui d'un acte de foi ou d'appropriation. Aussi tout cet article du livre de Torgau fut-il supprimé ou changé dans le Formulaire de Bergen, principalement sur l'insistance de Heshusius et de Hofmann de Helmstedt. La jeunesse des écoles, y disait-on, avait été grandement induite en erreur par la doctrine de trois causes efficaces de la conversion de l'homme non régénéré; la conversion est uniquement l'œuvre de Dieu; l'intelligence et la volonté de l'homme ne sont que le *subjectum convertendum* [2], et l'homme ne contribue en rien à cette œuvre, laissant Dieu agir seul en lui; partant, il n'y a que deux causes efficaces dans la conversion.

Or, dans leur « Déclaration touchant le Formulaire de Torgau, de l'an 1577, » les Poméraniens avaient déjà pris la défense de la doctrine mélanchthonienne. Beaucoup de gens, disaient-ils,

[1] Cette restriction du sens du mot *conversion*, réduit à représenter seulement le premier moment de l'action divine, est blâmée particulièrement par *Runge*, dans une lettre à Hofmann, qui l'avait également adoptée : *Vocabulum conversionis de primo tantum momento, de compunctione cordis et illuminatione sine cordis obedientia accipere, et opiniones de arcana prædestinatione divina et arcana operatione Dei in cordibus huic doctrinæ admiscere, non est conscientias erudire et* consolari, sed implicare). Voy. *Balthasar* : Hist. du livre de Torgau, VI, 33.)

[2] *Form. Conc. p.* 681.

pour déguiser leur cœur impie et couvrir leur infâme conduite, ont coutume d'alléguer que l'homme est devant Dieu tel qu'une pierre ou un bloc de bois, et ne peut rien pour sa conversion et son salut; c'est pourquoi, persévérant dans leurs péchés, ils disent d'un ton railleur : « Si Dieu me veut sauver, il me donnera probablement un cœur nouveau et un esprit de bien; et quand je sentirai cela en moi, je me convertirai et renoncerai à mes péchés[1]. » Plus tard, Runge disait dans des lettres à Chytræus et à Chemnitz : Lors de la grande tempête qui s'éleva il y a vingt ans, en partie par haine contre Mélanchthon, on décida que l'on ne pourrait préserver la pure doctrine contre le levain des pélagiens et des papistes qu'en rejetant la troisième cause de la conversion, la volonté humaine correspondant et obéissant à l'Esprit divin. Mais alors, suivant lui, il n'était plus possible de bien enseigner la conversion dans l'Église; car, à moins de vouloir confirmer une foule de gens dans leur épicurienne sécurité et en précipiter quantité d'autres dans le doute, il faut enseigner que la volonté qui ne résiste point, mais obéit, concourt à la conversion comme cause efficace[2].

Ce fut dans les mêmes formes et pour les mêmes raisons que les théologiens de *Nüremberg* et du pays d'*Anhalt* s'opposèrent à l'acceptation de la Formule de Concorde. Les premiers déclarèrent ne pouvoir approuver qu'on rejetât les causes concurrentes de la conversion, telles qu'ils les avaient jusqu'alors tenues pour leur règle et enseignées; que l'homme ne saurait nullement être converti à Dieu, tant qu'il ne soumet pas sa volonté à celle de Dieu et ne reçoit pas avec un véritable esprit de pénitence la grâce offerte. « Et, disaient-ils, » nous enseignons cela pour ne pas révoquer en doute la vé- » racité des promesses générales de l'Evangile, pour ne pas » faire de Dieu un menteur, un juge injuste qui fait acception » de personnes, pour ne pas plonger les gens dans la sécurité » ou le désespoir, et pour ne pas accuser Dieu d'être une cause » de notre perdition, ou d'avoir en lui *contradictorias volun-* » *tates*[3]. » Ils qualifiaient de confuse, obscure et inintelligible

[1] *Balthasar*. Collect. de docum. pour l'hist. ecclés. de Poméranie, II, 24.
[2] *Balthasar* : Hist. du livre de Torgau, VI, 27, 37.
[3] Voy. le Mémoire de ceux de Nüremberg, dans le Musée littéraire; I, 232.

la doctrine du livre de Bergen ; l'homme serait, disaient-ils, dans la conversion comme une souche ou une bête fauve, et pourtant il possèderait une capacité; on alléguait une résistance continuelle de la volonté humaine contre la conversion, et pourtant on disait que l'homme ne peut être converti s'il méprise la parole et les sacrements. — Quant aux théologiens de la principauté d'Anhalt, ils furent représentés au Colloque de Herzberg, en 1578, par *Amling ;* la dispute roula sur les trois apophthegmes des Pères et des scolastiques adoptés par Mélanchthon, et sur les trois causes de la conversion alléguées par ce dernier ; on se sépara mécontents les uns des autres.

Si maintenant nous résumons les points essentiels de la Formule de Concorde touchant le libre arbitre et la conversion, nous y trouverons ce qui suit. La doctrine de Luther relativement à la nécessité de toutes les actions humaines y est rejetée; mais on y soutient qu'il n'est pas resté dans la nature humaine un seul atome de facultés spirituelles : que l'homme est totalement mort au bien ; qu'à la vérité, son intelligence renferme encore une imperceptible et vague lueur de la connaissance de Dieu et de la loi, mais que, néanmoins, son aveuglement naturel est si profond qu'il est absolument incapable de concevoir, de comprendre l'Evangile et de le tenir pour vérité ; que, malgré tout son zèle et toute son application, il le tient pour sottises et fables , jusqu'à ce que le Saint-Esprit l'éclaire. Par conséquent, l'homme ne peut rien opérer ni coopérer pour sa conversion, et, en raison de sa résistance, il est pire qu'un bloc de pierre ou de bois. Avec les forces naturelles qui lui restent, l'homme ne peut donc pas même concevoir le désir d'accepter l'Evangile et d'y puiser des consolations; mais ce qui est en son pouvoir, c'est d'aller à l'église et d'entendre et de méditer, ou de ne point entendre la parole de Dieu.

On eût pu s'attendre, après cela, à ce que la Formule de Concorde enseignât aussi avec Luther et Calvin, la prédestination et la réprobation absolue, le particularisme de la grâce, et soutînt par conséquent que, l'homme ne pouvant absolument rien pour sa conversion, et celle-ci étant l'œuvre exclusive de Dieu, il faut aussi chercher en Dieu seul, et nullement

dans l'homme, la cause qui fait que l'un se convertit et l'autre point. En effet, au Colloque de Herzberg, Jacques Andreæ avait reproché particulièrement aux *Locis* de Mélanchthon d'alléguer que, si Saül fut rejeté et David reçu en grâce, la ause d e cette différence doit être en nous [1]. Heshusius aussi déclara que c'était là une doctrine papiste et éminemment condamnable [2]. Mais la Formule de Concorde décida que, si ceux qui ont entendu la parole ne sont point convertis, la faute en est à eux-mêmes : « Mais si ceux qui l'ont entendue n'y croient pas tous et sont d'autant plus profondément précipités dans la damnation, la raison n'en est pas que Dieu leur aurait refusé le salut ; mais ils en sont cause eux-mêmes, eux qui, ayant ouï la parole, au lieu de la suivre, ne s'appliquent qu'à la mépriser, à la blasphémer, à l'outrager, et ont résisté au Saint-Esprit, qui, par la parole, a voulu agir en eux [3]. » Ici toutefois le nouveau Formulaire s'embarrassait dans une contradiction palpable, en déclarant d'une part que l'homme ne peut rien que tenir l'Evangile pour folie et fable, tant que Dieu ne l'éclaire et ne le convertit pas, et en lui imputant, d'un autre côté, comme une faute particulièrement grave et comme la cause de sa non-conversion, de ne pas recevoir avec foi la parole de Dieu.

Chose remarquable, quelques-uns d'entre les auteurs de la Formule de Concorde soutenaient, dans leurs écrits particuliers, cette même doctrine qu'ils condamnaient dans le nouveau code dogmatique. On ne saurait révoquer en doute les opinions synergistes de Chemnitz, en dépit de sa participation à l'œuvre de la Formule. Dans son principal ouvrage théologique [4], on lit ce passage :

« Ce qu'on enseigne touchant la grâce prévenante, préparatoire et efficace, signifie que ce que l'homme a fait dans la conversion, ne précède point la grâce de Dieu, mais que Dieu nous prévenant

[1] Balthasar. Hist. du livre de Torgau, v, 15.

[2] Hæc sententia (voluntatis assensum causam constituentium electionis) prorsus nihil differt a sententia Origenis, Pelagii et Pontificiorum ; sive enim pietatem, sive assensum voluntatis, sive fidem nominent, causam electionis in nobis constituunt, cui falsæ sententiæ universa sacra Scriptura reclamat fortiter. Demonstrat enim, causam in Deo, non in nobis esse. (Comm. in ep. ad Rom. cap. 6.)

[3] Form. Conc. p. 819. - [4] *Loci theol. Witebergæ*, 1623, p. 199.

par la parole et une incitation divine, suscite et stimule la volonté. Mais dès que la volonté est ainsi excitée par Dieu, l'homme n'est plus seulement passif : cette excitation, cette assistance du Saint-Esprit le mettent en état et lui donnent la faculté de ne plus résister, mais de consentir, et de coopérer ainsi avec Dieu. »

Ainsi la volonté est seulement mise en état et douée de la faculté de consentir ; mais qu'elle consente ou refuse, c'est l'action propre de l'homme. Le même théologien, du reste, dans un Mémoire conservé par Schlusselbourg [1], parle d'une synergie de la volonté, non de l'ancienne volonté, mais de la volonté en voie de renouvellement ou dans l'état de conversion commencée. En général, il repoussait l'idée que la volonté est oisive ou purement passive dans la conversion, et lui attribuait une activité synergique, contredisant ainsi la condamnation prononcée par la Formule de Concorde sur la proposition soutenue par les scolastiques et Mélanchthon. Quant à *Chytræus*, les prédicateurs de Wismar, lorsqu'on voulut leur faire signer la Formule de Concorde, reprochèrent à ce réformateur de n'être pas lui-même fidèle à la pure doctrine, puisque, dans son Commentaire sur la Genèse, il allègue une synergie de la volonté [2].

La querelle sur le péché originel prit sa source dans les efforts que *Flacius* tenta pour réduire à l'expression dogmatique la plus concise possible les opinions de Luther touchant le péché inné dans l'homme. Luther avait dit : « Ta naissance, ta nature, tout ton être est péché ; » — « Tu décriras le péché comme étant précisément ce qui est né de père et de mère ; » — « Notre péché en nous n'est point une œuvre ou une action : c'est notre nature et tout notre être, de sorte que l'homme, avec son essence, n'est pas seulement péché, mais est le péché lui-même ; » — « L'argile dont la créature est pétrie ne vaut absolument rien et est condamnée ; la conception, la croissance, le développement de l'homme, encore enfermé dans le sein de sa mère et avant d'être né, avant d'être

[1] *Catalog. hæretic.* v, 643. — [2] Voy. Schütz, *de Vita Chytræi*, II, 436.

véritablement un homme, tout cela est péché [1]. » Il s'ensuivit que, la dispute contre Strigel ayant amené la question de savoir si le péché originel a corrompu et transformé la substance même de l'homme, Flacius dut, sans hésiter, résoudre cette question par l'affirmative, de même qu'il soutenait aussi, toujours en déduisant rigoureusement les conséquences logiques du système de Luther, que l'image de Dieu, créée avec l'homme et faisant partie de sa substance, avait été effacée et détruite par la chute du premier homme [2]. Flacius, disciple et compagnon fidèle de Luther, sentait très-bien qu'en soutenant sa doctrine sur le péché originel, il attaquait vigoureusement l'idée de l'ancienne Eglise, et il représentait sans cesse à ses adversaires luthériens que l'on ferait beau jeu aux papistes, en combattant ses idées et celles de Luther touchant la substantialité du péché. La vérité, selon lui, c'est que, par le péché originel, il y a eu destruction complète de l'essence du bien dans l'homme, qu'une transformation ou transsubstantiation de la nature humaine a eu lieu, de sorte que, par l'extirpation de tout germe de bien ou d'innocence, elle est devenue entièrement mauvaise, ou, en d'autres termes, que le péché originel, comme nouvelle nature, a pris la place de l'ancienne et est devenue la nouvelle forme de l'existence humaine. Car, au lieu de l'image de Dieu, c'est l'image de Satan, avec tous ses vices, qui a été implantée dans la nature de l'homme. Flacius met donc la chute de l'homme au même niveau que celle du démon; il ne pouvait guère résoudre autrement que par l'affirmative la question de savoir si l'homme est réellement tombé au niveau du diable, et son opinion était que l'homme, dans son espèce, est aussi radicalement corrompu, aussi complètement tourné vers le mal par une *horrenda metamorphosis*, que Satan l'est dans l'ordre des esprits. Si donc il disait que le péché originel est substance, cette expression, qui lui fut tant de fois

[1] Flacius citait même, à l'appui de sa doctrine, les cantiques alors généralement en usage, notamment ces paroles du cantique de Spengler :

Par la chute d'Adam, la nature et l'essence de l'homme sont entièrement corrompues;

Et celle-ci :

Leur être est corrompu, il est vrai, et c'est une abomination devant Dieu.

[2] Disput. Vinar. p. 53, 57.

reprochée, signifiait seulement que ce n'est point un penchant au mal, mais la plus complète réalité du mal, qui a désormais subjugué et métamorphosé la nature de l'homme, et Flacius se défendit d'avoir jamais voulu dire que la nature humaine *tout entière* est devenue une autre nature. Si, disait-il, le vin se corrompt et tourne en vinaigre, il n'en reste pas moins dans ce liquide la matière la plus grossière du vin, et de même, après la chute, le plus grossier de sa substance est resté dans l'homme; mais les éléments les plus nobles et les plus parfaits de sa nature ont été anéantis, et de la sorte la substance même de l'homme a été en partie changée par le péché. Flacius représentait à ses adversaires que les expressions bibliques, telles que : le vieil homme, la chair, le cœur mauvais, ne désignent certainement pas un accident, mais une substance, et que jamais il n'avait dit que le péché mortel est tout l'homme, ou le corps et l'âme de l'homme.

Les adversaires de Flacius, tels qu'Andreæ, Heshusius, Wigand, etc., en fidèles luthériens, étaient d'accord avec lui sur le fond de la doctrine du péché originel. Pour pouvoir néanmoins le combattre, il leur fallut ne tenir aucun compte des explications qu'il donnait, et dans lesquelles il ramenait sans cesse sa doctrine aux paroles et aux assertions de Luther lui-même, et tirer des termes dont il se servait certaines conséquences qu'il repoussait de la manière la plus formelle. En vain Flacius, Spangenberg, Irenæus, Lang et autres adhérents de la doctrine flacianienne, démontrèrent-ils, par une masse de passages compilés des œuvres de Luther, que ce dernier avait enseigné exactement la même chose que Flacius, et souvent sous la même forme; leurs adversaires persistaient à soutenir que la doctrine et les expressions du Réformateur de Wittenberg étaient parfaitement vraies et irréprochables, ou bien que celles de Flacius en étaient le contraire [1]. Pour s'expliquer une pareille ma-

[1] *Spangenberg,* toutefois, a réuni quelques aveux sur l'identité de la doctrine de Flacius avec celle de Luther, aveux échappés sans doute aux anti-flacianiens dans la chaleur de la controverse. « Wigand écrit que Luther avait, quant à la doctrine sur le péché originel, ses *peculiares phrases*, dans lesquelles on ne peut ni ne doit l'imiter; ceux d'Eisleben écrivent que, pour cette question, il faut laisser Luther de côté, et tous les *accidentiaires* en général, lorsqu'on leur oppose des citations de Luther; que Luther fut un homme, qu'il a pu errer, etc.;

nière de procéder, il faut se rappeler de quelle école tous ces gens-là étaient sortis.

Ce même Andreæ, qui travaillait avec une ardeur infatigable à susciter chaque jour de nouveaux ennemis à Flacius, déjà repoussé partout et errant sans pouvoir trouver où reposer sa tête, disait pourtant, lors de son colloque avec Spangenberg : « Me voici, moi, Jacques le Ministre, et je suis un homme tellement corrompu par le péché originel que, si l'on prenait une aiguille et qu'on m'en perçât sur tous les membres de mon corps et de mon âme, au dedans et au dehors, on ne rencontrerait et trouverait partout que le péché originel [1]. » Et, en effet, les prédicateurs de Strasbourg, ayant assisté comme témoins à la conférence tenue dans leur ville entre Andreæ et Flacius, ne purent découvrir aucune différence entre les opinions de l'un et de l'autre [2]. Plus tard, Andreæ, appelé par le magistrat de Lindau, et contribuant à faire destituer les prédicateurs flacianiens de cette ville, ne put rien trouver de mieux, pour justifier une pareille mesure, que cette distinction : Il est vrai, assurément, que l'homme est le péché originel même ; mais il n'est pas vrai que l'homme soit *proprement* le péché originel même [3]. Wigand avait également dit plusieurs fois dans ses écrits, que le péché originel n'est autre chose que la nature corrompue de l'homme.

En cette occasion, comme en tant d'autres, la querelle, immédiatement transplantée dans les chaires par les prédicateurs, descendit de degré en degré jusqu'aux derniers rangs du peuple, engendrant, tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre, de graves désordres. Ici, l'épithète de flacianien était

ainsi encore Jacques (Andreæ) lui-même dit dans le Colloque de Lindau (p. 70), que ces expressions : La nature humaine est le péché même, L'homme est le péché même, se rencontrent mille fois dans les écrits de Luther. » (Voy. Certitude de la doctr. de J. Andreæ touchant le péché originel. C. 3.)

[1] L. c. B. — [2] *Pappus ;* epp. ad Marbach.; ed. Fechtius, p. 384.

[3] *Magnum est discrimen, cum dicitur : Homo est ipsummet peccatum originis, et : Homo est ipsummet peccatum originis proprie et absque omni discrimine; prior enim locutio pie et recte potest intelligi et exponi.* (Voy. Wigand : *Manich. renov. p.* 601.) — Flacius, de son côté, disait : *Ipsi (Accidentarii) audacissime et sine omni fronte fingunt, clamant et vociferantur me contendere, proprie loquendo totam substantiam hominis seu totam personam, idque quatenus est creatura, esse peccatum originale. (Flacii refut. sophism. Neo-Pelag. præfat.)*

regardée comme un outrage tellement sanglant, qu'il s'ensuivait mort d'homme[1]. Ailleurs, dans le pays de Mansfeld, trente-cinq bourgeois, coupables d'opinions flacianiennes, sont conduits prisonniers à la forteresse de Giebichenstein, et s'il meurt un adhérent de Spangenberg, on lui refuse la sépulture commune. A Iéna et dans la Saxe ducale, on déposa de leurs emplois tous ceux qui refusaient de condamner Flacius comme hérétique manichéen ; tel fut, entre autres, le sort d'Irénæus, prédicateur de la cour, du professeur Cœlestin, des prédicateurs Reinegger, Mathias Schneider, etc. Des prédicateurs flacianiens, alors même qu'ils ne faisaient que traverser en voyageurs le territoire des gouvernements hostiles à leur parti, y étaient maltraités à titre de manichéens[2]. Et pourtant les puissances protestantes ne purent empêcher que les flacianiens ne dominassent pendant un certain temps dans les provinces autrichiennes, et que les communautés n'y accueillissent volontiers leurs doctrines[3].

Beaucoup de partisans de Flacius, enchérissant sur le maître comme c'est assez la coutume des disciples, donnèrent occasion d'imputer à leur parti tout entier des choses dont l'idée n'était jamais venue à Flacius ; et si, parmi les accusations lancées contre ce parti, il en était beaucoup qu'il ne méritait point, il y en avait d'autres qui étaient au

[1] Le 8 déc. 1568, *G. Mauritius,* assistant au Colloque d'Altenbourg, écrivait à un habitant de Nüremberg : « Il y a quelques semaines, on eut dans un village proche de Kœthen un cas singulier et bizarre. Un paysan en ayant apostrophé un autre du nom de flacianien, celui-ci a blessé l'autre d'un coup mortel. Le meurtrier ayant été arrêté et conduit devant le juge de l'endroit, on lui demanda pourquoi il s'était porté à un excès aussi coupable? Il répondit qu'on lui en avait bien donné sujet, puisqu'on l'avait appelé flacianien. Là-dessus, le juge lui ayant dit quel grand mal il y avait donc à ce qu'on l'eût appelé ainsi, le prisonnier répondit : « Vous ne savez donc pas ce que c'est qu'un flacianien ? Un flacianien c'est tout la même chose qu'un mauvais garnement et un exécrable scélérat. » (Actes de la Réforme : Conserv. de Nüremberg, n. 145.)

[2] Voy. procès-verbaux du consistoire d'Amberg de 1576-1581 ; pag. 215.

[3] *Rosinus,* surintendant de Ratisbonne, écrit à Schlüsselbourg, en 1574 : « Crois-moi, le docteur Scelestin (Cœlestin), Martin Wolf, Jonas Frank, mes prédécesseurs dans cette église, et autres manichéens pareils en grand nombre, ont infecté de leurs folles opinions touchant le péché originel toute la Moravie, l'Autriche, la Styrie et la Carinthie. Ils ont d'ailleurs de puissants patrons à la cour impériale. » *(Schlusselburgii stud. posthumum, p.* 402.)

moins fondées sur les allégations de quelques-uns de ses membres [1].

La Formule de Concorde rejeta la doctrine de Flacius et adopta, au principal, les distinctions à l'aide desquelles Andreæ avait essayé jusque là de tenir un milieu entre les idées catholiques et les idées flacianiennes touchant le péché originel. Certainement, y est-il dit, la nature de l'homme tout entière, dans son corps et son âme et dans toutes ses facultés, est totalement corrompue et pervertie par le péché originel ; mais elle n'est pourtant pas entièrement anéantie ni changée en une autre substance ; il faut donc distinguer la nature qui habite dans le péché, du péché originel qui habite dans la nature. Assurément la masse, de laquelle Dieu fait et forme actuellement l'homme, a été pervertie et corrompue en Adam, et transmise ainsi jusqu'à nous ; mais pourtant le péché originel est un accident et non une substance, puisqu'il n'existe point par lui-même, mais est dans d'autres êtres.

Bon nombre de prédicateurs luthériens et de leurs adhérents laïques ne se trouvèrent point satisfaits de cette explication. Un certain nombre de ministres de la seigneurie de Greitz s'exprimèrent dans leur avis sur la Formule de la manière suivante :

« De puissants textes de l'Ecriture et de forts témoignages de Luther nous déterminent, nous pressent et nous forcent de telle sorte que nous ne pouvons être satisfaits de la distinction entre *accidens* et *qualitas*, qui va à l'encontre de la gloire de Jésus-Christ et de notre salut. Que les dialecticiens raisonnent comme ils voudront, les textes sont là, qui ne se peuvent arracher de notre esprit. Et si l'on nous outrage, si l'on nous calomnie et nous condamne comme hérétiques et manichéens à cause de notre droite et pure confession luthérienne, cela importe peu [2]. »

[1] Voy. *Schlüsselbourg. Catalog. hæret.* II, 56. — *Waldner*, de Ratisbonne, dit par exemple, vers 1573 : « Les choses en sont venues jusque là que quel» ques partisans d'Illyricus soutiennent, comme un des leurs, Jonas Frank, me » l'avoua hier, que notre chair adamique actuelle ne ressuscitera pas au jour du » jugement; sans cela, où donc passerait le péché ? — Ils prétendent encore » que les femmes enceintes portent dans leur sein le péché mortel et une image » du diable, voire le diable lui-même en personne. » *(Cod. Germ.* 1319, *f.* 12, *b.*)

[2] *Ex manuscripto ;* chez Trier, p. 95.

Dès 1574, on avait destitué à *Ratisbonne*, comme manichéens ou flacianiens, les prédicateurs Opitz, Peristerius et Vieregkel. L'année d'après, Schæfler et Rupp furent destitués à *Lindau* pour le même motif. Dans le pays d'*Ansbach*, on expulsa Volmar et le chancelier Jérôme Fræschel, deux flacianiens déclarés : le premier publia son écrit « sur le nouvel Intérim samaritain » (c'est-à-dire la Formule de Concorde), où il mettait le margrave contre ce livre et son auteur Andreæ, « ce grand hypocrite et loup dévorant, » qualifiant d'abominable athéisme sa doctrine du péché originel ; le second dit dans son apologie :

« Je ne puis admettre ni croire avec le nouveau livre que le péché originel (qui fait tout péché réel) soit, comme le prétendaient ces gens-là et d'autres accidentiaires, une troisième chose dans l'homme, une chose mauvaise, vivante, durant, dominant, stimulant toujours : un venin, une manière d'être, une nature, une puissance que le démon a implantée, infusée, insufflée dans l'homme. Je ne puis admettre que cette chose, qui corrompt, fascine, afflige, pousse et excite la nature humaine à des péchés réels, soit cependant quelque chose de différent et de distinct de cette nature humaine corrompue qui, en elle-même, resterait encore essentiellement bonne et créature de Dieu, de sorte que l'homme ou la nature humaine ne pèche pas en elle-même ou par elle-même, mais par le venin satanique qui habite en elle et l'excite au mal. Et, s'il en était ainsi, chaque homme trouverait aisément à se disculper, tout en rejetant sur le diable qui extérieurement lui livre toutes sortes d'assauts, et intérieurement corrompt et empoisonne de son venin volonté, intelligence, sens et humeur, de sorte que ce n'est point l'homme, mais ce venin qui pèche ; absolument comme les intempérants, alors que dans leur ivresse ils commettent quelque faute, ont coutume de dire : C'est le vin qui a fait cela, etc. Mais je crois, au contraire, et confesse en Jésus-Christ, que notre chair, corrompue par la chute d'Adam, est elle même le mauvais arbre, qui en lui même et par lui-même produit de méchants fruits [1] ! »

Les chefs du flacianisme, Opitz, Irénæus, Martin Wolf, Cœlestin, Joachim Magdebourg, Volmar, s'étaient rassemblés en Autriche, où ils avaient su gagner à leur cause une partie de la noblesse protestante. Plus de quarante prédicateurs si-

[1] Actes de la religion. Com. XXXVII; fasc. 5, n°

gnèrent, en 1581, une déclaration qui rejetait la doctrine de la Formule de Concorde et confirmait la pure doctrine de Luther touchant le péché originel, attendu que « Satan s'avi» sait de nouveau de pervertir cette vraie doctrine, de re» nouveler les erreurs pernicieuses et maudites des mani» chéens, pélagiens, sophistes et papistes, de les ramener par » ruse dans les églises de ce pays, et de les y maintenir par force [1]. » Irénæus ajouta : « Ce livre ou factum de concorde et la tourbe des accidentiaires est doux au palais et à la langue, conforme à la raison, agréable et attrayant ; mais dans les entrailles et dans la conscience, cette doctrine n'en est que plus cuisante [2]. »

A peu de temps de là, il parut encore deux confessions de foi des flacianiens d'Autriche ; mais à la même époque aussi, en 1581 et 1582, éclatèrent au sein de leur propre parti des dissensions désastreuses. Joachim Magdebourg, donnant à la doctrine de Flacius une extension nouvelle, soutint que les corps des saints et fidèles chrétiens sont et demeurent encore après leur mort l'essence du péché originel ; que la loi, le péché, la mort et la colère de Dieu demeurent avec eux jusqu'au jour du jugement dernier, et que le péché originel ne serait effacé en eux que par la résurrection [3]. Peu à peu la noblesse expulsa un grand nombre de flacianiens ; le gouvernement impérial de Vienne mit également la main à l'œuvre, et à mesure que le protestantisme en général fut ruiné en Autriche, principalement par suite de ces querelles, le flacianisme disparut aussi. Cependant, en 1604, on parle encore de toute une bande de flacianiens qui se trouve dans ce pays.

[1] Voy. *Raupach*. Erlantertes evang. Œsterreich, III, 17. — Quant à l'accusation de manichéisme, les deux partis se la renvoyaient mutuellement.

[2] L. c. pag. 21. — [3] L. c. pag. 48.

MAJORISME.

Querelles sur la nécessité des bonnes œuvres.

Une querelle qui, plus qu'aucune de celles dont nous venons de retracer l'histoire, influa sur le protestantisme contemporain et futur, par sa gravité et par ses effets, fut suscitée en 1552 par Major. Pendant de longues années elle préoccupa les esprits dans l'Allemagne entière, et certainement il faut la mettre au premier rang parmi les causes qui firent donner à la doctrine protestante de la justification cette forme définitive qu'elle prit dans la Formule de Concorde.

Major, déjà odieux ou du moins suspect aux luthériens purs par sa participation aux conférences touchant l'Intérim de Leipzig, ayant été attaqué par Amsdorf, professa, en 1552, « que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, et » que nul n'est sauvé sans bonnes œuvres, » en ajoutant même : « Quiconque enseignera autrement, fût-ce un ange du ciel, qu'il soit maudit ! » Lui, qui s'était montré en d'autres circonstances, comme au Colloque de Ratisbonne de 1546, le zélé défenseur du dogme protestant de la justification ; lui, qui était demeuré si longtemps sous l'influence immédiate de Luther, et qui devait savoir à quel point son maître abhorrait une doctrine qui faisait valoir devant Dieu, comme condition du salut, autre chose que l'acte de foi et de confiance, il n'en professait pas moins son opinion sur les bonnes œuvres avec une confiance qui semblait assurée de ne point rencontrer de contradicteurs. Cela prouve de deux choses l'une : ou qu'il était du nombre de ceux qui, même au bout de trente ans écoulés, ne concevaient pas encore toute la portée, toutes les conséquences de la nouvelle doctrine sur la justification ; ou bien, qu'il partageait l'avis de ceux qui, effrayés des effets de la doctrine, croyaient absolument nécessaire et urgent d'en diminuer les dangers par des additions restrictives.

La colère, l'horreur qu'on montrait en désignant aux yeux des princes et des peuples protestants la proposition de Major comme une hérésie pernicieuse, prouvait, d'un autre côté, à quel point on était résolu de ne pas céder un iota d'une doctrine regardée comme la pièce la plus importante et la plus précieuse de l'héritage de Luther, et quel prix on attachait surtout à ce point sans lequel la doctrine pouvait conserver le caractère rassurant qui lui avait valu une approbation si générale. Amsdorf, Flacius, Gallus, les prédicateurs de Hambourg et de Lubeck, ceux de Lunebourg et de Magdebourg, ceux même de Mansfeld, dont Major était alors le surintendant, tous se hâtèrent de protester, par des publications ou des mémoires, contre toute nécessité des bonnes œuvres pour le salut, de quelque manière qu'elle pût être représentée et motivée. Major s'efforça d'entourer sa proposition de tant de clauses, de mettre à cette nécessité soutenue par lui tant de restrictions, qu'elle pût être tolérable pour des oreilles protestantes. Il fit ses réserves expresses contre l'imputation de toute idée de *mérite*. Il sait bien, disait-il, que l'homme est sauvé par la seule foi, sans œuvre aucune ; qu'étant justifié il est déjà en possession du salut, et que, par conséquent, les bonnes œuvres ne servent nullement à acquérir le salut que l'homme possède déjà et uniquement par la foi ; ce qu'il soutient, c'est seulement une nécessité de connexion ou de conséquences, la foi ne pouvant être sans bonnes œuvres [1]. Mais ensuite il indiquait aussi combien est pernicieuse et scandaleuse la doctrine contraire, qui déclare que les bonnes œuvres sont inutiles pour le salut :

« Il est affreux d'entendre comment les prédicateurs et les docteurs des églises chrétiennes allèguent publiquement, dans leurs écrits et leurs sermons, avec force mensonges et sophismes, qu'il n'est pas nécessaire aux enfants d'obéir à leur Père céleste, afin de conserver la bienveillance, l'affection et l'héritage du père. — Il y a aujourd'hui dans les pays allemands une multitude de gens, voire de pasteurs et de prédicateurs, qui, dans leur endurcissement et leur aveuglement, n'ont nul égard à cette plantation di-

[1] *Major :* Sermon de la conversion de saint Paul et de tous les hommes pieux à Dieu. B.; N. 3; § 3.

vine dans la nature humaine, applaudissent à cette grande, honteuse et pernicieuse extravagance, et la protégent et la défendent comme parole de Dieu, en faussant les saintes Ecritures, que c'est à faire pitié. — Je prie tous les hommes de la terre de consulter au moins là-dessus leur nature et leur intelligence, et d'en conclure quelle barbarie plus que turque et quelle effroyable désobéissance les écrivains de Magdebourg introduisent dans la chrétienté par leur doctrine fallacieuse et impie, enseignant que de vrais et fidèles chrétiens, enfants de Dieu, n'ont pas besoin, pour conserver leur héritage et leur salut, d'être obéissants en Jésus-Christ envers leur Père céleste, sinon complètement, du moins en partie, avec l'aide du Saint-Esprit. »

« La plupart, » dit il, « de ceux-là mêmes qui prétendent être bons évangéliques, sont plongés dans cette erreur de s'imaginer qu'ils ont la foi. Ils rêvent et inventent une foi qui puisse exister sans bonnes œuvres. Nous le voyons bien maintenant par tous ces gens qui sont ennemis de tous sermons sur la loi et les bonnes œuvres, et ne les peuvent souffrir. — Aujourd'hui aussi, beaucoup de gens sont imbus de cette erreur qu'ils peuvent être sauvés sans pénitence réelle et sans véritable conversion à Dieu, et bien qu'ils persévèrent, malgré leur conscience, dans l'adultère, dans l'impudicité, dans l'intempérance, l'usure et autres péchés : car si je crois, disent-ils, je suis justifié et sauvé [1]. »

Avant que de laisser parler les adversaires de Major, nous avons une observation à faire. Des deux parts on était d'accord pour comprendre parmi les bonnes œuvres dont la nécessité ou l'inutilité faisait le sujet de la querelle, non seulement les actions intérieures, les fruits du sentiment intérieur, mais aussi ce sentiment lui-même, partant l'amour de Dieu et du prochain, la patience, l'humilité, etc., ou, en d'autres termes, on admettait des deux côtés que les actes intérieurs étaient du nombre des bonnes œuvres aussi bien que les actes extérieurs, tels que prier, faire l'aumône, assister le prochain, etc. Mélanchthon lui-même [2] disait que ce serait une ânerie que d'appliquer aux œuvres extérieures seulement ce que disait Major. Dans la profession de foi touchant la justification et les bonnes œuvres, rédigée par les théologiens de Meissen, adoptée à Pégau et à Leipzig en 1548, et attaquée par Flacius comme un élément de l'Intérim de Leipzig, il était

[1] L. c. B. 3; C. 3; K. 2, 3; R. 3.

[2] Voyez son *Avis* allemand publié par Pezel, p. 603.

dit : « Ces vertus, foi, charité, espérance et autres, doivent être en nous et sont nécessaires pour le salut[1]. » A ce sujet, Flacius et Gallus dirent : « De pareils discours, « Les vertus sont nécessaires pour la justice et le salut, » discours comme il y en a beaucoup dans ce chapitre et dans le précédent, y ont été mis au grand profit des papistes, afin qu'ils en concluent, comme cela se déduit aisément, que nous sommes en partie justifiés et sauvés aussi par nos œuvres[2]. »

Les adversaires de Major s'attaquèrent d'abord à cette proposition, que la nécessité des œuvres, telle qu'il l'entendait, n'impliquait nullement un rapport méritoire des œuvres avec le salut.

« Nous concluons avec force et d'une manière irréfragable, » dit Amsdorf, « que cette proposition : « les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, » s'entend dans toutes les langues et par la nature même des mots, du mérite des œuvres, et qu'elle est fausse, antichrétienne et hérétique : car elle est contraire à la foi et à la grâce de Dieu : en effet, elle renferme si intimement en elle l'idée du mérite, qu'il n'y a interprétation, ni glose qui l'en puisse séparer. Ainsi donc cette interprétation a été inventée et imaginée pour rendre service au Pape, pour le plus grand bien de la moinerie, et pour la ruine et la perdition de la chrétienté. — Cette proposition ne sert à rien autre chose si ce n'est, quand un pauvre homme est à l'article de la mort et ne possède point d'œuvres, à le plonger dans le désespoir : car on ne le peut rassurer par rien qui soit au ciel ou sur la terre, pas même par Jésus-Christ; en effet, il n'a point ce qui est nécessaire au salut et sans quoi personne ne sera jamais ni n'a jamais été sauvé[3]. »

On ne saurait nier qu'Amsdorf et les autres adversaires de Major ne fussent en droit de repousser, comme insoutenable, la distinction qu'il lui plaisait d'établir. Si l'on admet que les bonnes œuvres soient nécessaires au salut, cette nécessité ne peut être motivée qu'en ce que Dieu a fait de la sainteté et de ses fruits, ou des bonnes œuvres, la condition indispen-

[1] Dans la réimpression de l'*Avis* allemand de Mélanchthon, faite par Pezel (p. 335) les mots « *pour le salut* » ont été supprimés; mais ils se trouvent dans le « rapport sur l'Intérim des théologiens de Meissen » publié par Flacius sous le voile de l'anonyme, ainsi que dans les *Acta synodica* (f. 184 et 206).

[2] Note de leur « publication de l'Intérim de Leipzig. » 1550.

[3] Amsdorf; Confession publique de la pure doctrine de l'Evangile. Iéna, 1558. D. 3, 4.

sable d'où dépend le salut éternel, de telle sorte que celui qui a les bonnes œuvres obtient le salut, en remplissant ainsi la condition établie par Dieu. Or, dans l'usage général du langage humain, *mériter* signifiant accomplir ce qui fait acquérir un bien ou un bienfait, ou remplir la condition sous laquelle le bienfait est promis, quelque disproportion qu'il puisse y avoir d'ailleurs entre la condition et le bien ou la récompense accordée, il s'ensuit qu'en effet l'idée du *mérite* des bonnes œuvres ne saurait être séparée d'avec l'idée de leur nécessité pour le salut.

L'attitude que Mélanchthon prit dans cette querelle dut nécessairement peser d'un grand poids dans la balance et influer considérablement sur le résultat. Ce réformateur ayant été déjà, à une époque antérieure, attaqué par Cordatus et d'autres zélateurs luthériens en raison d'une doctrine analogue, sinon identique, Major paraît n'avoir point douté qu'il ne prît fait et cause pour lui et sa doctrine sur les œuvres. Il était en effet d'autant plus fondé à espérer cette adhésion importante, que cette querelle se rattachait étroitement à celle qui s'éleva touchant l'Intérim de Leipzig, et qui intéressait particulièrement Mélanchthon. Mais Major vit cet espoir complétement déçu. Soit qu'il craignît de fournir de nouvelles armes à ses nombreux adversaires, soit qu'il redoutât d'accorder aux catholiques une concession par trop dangereuse à cause de ses conséquences, Mélanchthon désapprouva la formule de Major touchant la nécessité des œuvres pour le salut, et essaya de prendre une voie intermédiaire. Pour éviter cette déduction immanquable, que les bonnes œuvres, étant nécessaires au salut, sont par conséquent méritoires, il était d'avis de supprimer ces mots « *au salut,* » et d'affirmer seulement qu'elles sont nécessaires en général, ou que leur nécessité est motivée par ce devoir d'obéissance envers la volonté divine, fondé sur l'ordre éternel et immuable du monde[1]. Il

[1] *Quia et ambiguæ sunt, et cum Papisticis corruptelis et formis loquendi congruunt, quæ et gloriam Filii Dei, et puram doctrinam de articulo justificationis, et veram consolationem piorum delent, atque etiam ex diametro repugnant Paulinis fulminibus, quæ perspicue asseverant, ex operibus legis nullum hominem coram Deo justificari et salvari, ideo unanimi consensu rejicimus et damnamus has propositiones : Impossibile est, hominem sine operibus salvari; Nemo unquam sine operibus salvatus est Bona opera ; sunt necessaria*

voulait donc que dans les livres et dans l'enseignement oral on se gardât bien d'établir le moindre rapport essentiel entre les bonnes œuvres et le salut, et qu'on se contentât de dire : Elles sont nécessaires, parce que Dieu les veut, et que l'homme doit obéissance à son Créateur. Il ne réfléchissait pas que cette recommandation du devoir général de l'obéissance serait de peu d'effet si, comme il arrivait alors partout, on prêchait en même temps au peuple que Dieu a donné une loi et exige une obéissance qui sont au-dessus du pouvoir de l'homme, et si on inculquait aux gens ce principe de Luther que du devoir on ne peut conclure au pouvoir, en y rattachant cette doctrine, que l'œuvre de Jésus-Christ consista essentiellement à accomplir à la place des hommes la loi morale, et à réaliser cette obéissance qui leur était impossible.

Du reste, pour écarter cette idée de mérite, si redoutée de Mélanchthon et de tous les théologiens protestants, il ne suffisait même pas d'omettre simplement ces mots : « au salut. » En effet, si *l'ordre éternel et immuable* établi par Dieu exige les bonnes œuvres, l'accomplissement ou l'oubli de ce devoir exerce nécessairement une influence décisive sur l'état de l'homme dans la vie future ; sa manière d'être à l'égard de cet ordre éternel et de l'obligation d'obéissance ou de bonnes œuvres qui y est comprise, sera donc la condition de son salut ou de sa perte éternelle. Ainsi, même dans la raison donnée par Mélanchthon pour motiver la nécessité des bonnes œuvres, on retrouve toujours cette déduction irréfragable, qu'elles sont nécessaires au salut, et que celui-ci est certainement *mérité* par les œuvres. Beaucoup de théologiens, comprenant ou sentant fort bien qu'il en était ainsi, repoussèrent le moyen terme de Mélanchthon, et refusèrent absolument d'admettre aucune espèce de nécessité des bonnes œuvres. Ils soutinrent, au contraire, comme seule idée

ad salutem (*Corp. Ref.* IX, 98). — *Scripsi etiam Jacobo, ut non defendat hanc phrasin verborum : Bona opera sunt necessaria ad salutem* (Lettre à Meienbourg. L. c. VIII, 336). — « En blâmant, » dit-il dans son avis sur la Confutation de Weimar, « cette addition : *Necessaria ad salutem,* ils savent très-bien que nous n'en faisons point usage. Car nous savons que l'on tire cette conséquence : *Necessaria ad salutem, ergo est meritum ;* mais nous disons : *Nova obedientia est necessaria* ou *debitum eo ipso, quia ordo divinus immutabilis est, ut creatura rationalis sit subjecta Deo* (L. c. IX, 771) ; voyez aussi *Corp. Ref.* IX, 63, 66, 70.

vraie, que l'homme, déjà justifié par la foi seule et en possession du salut, accomplit ses bonnes œuvres spontanément et sans aucune nécessité extérieure, en reconnaissance du salut déjà reçu. On prit encore un autre tour, consistant à déclarer : que les œuvres sont certainement l'objet d'une nécessité *légale;* en d'autres termes, que l'obéissance ou les bonnes œuvres sont nécessaires aux hommes d'après les exigences de la loi et en tant que la loi conserve son autorité ; mais que cette nécessité, par cela même qu'elle est *légale*, n'est point évangélique, ni par conséquent une nécessité réelle pour le chrétien évangélique, qui, en possession de l'Évangile et de ses promesses, sait très-bien que l'Évangile a été donné précisément pour mettre l'homme à l'abri des exigences de la loi [1]. Ceci n'est qu'une forme nouvelle pour une même idée; c'est toujours cette proposition, que la nécessité des œuvres pour le salut confond la loi avec l'Évangile.

La conviction que c'était une hérésie des plus pernicieuses que de faire dépendre le salut de l'amour de Dieu et du prochain et de ses fruits, une hérésie par laquelle Satan s'efforçait de ravir aux protestants les consolations puisées dans la doctrine du salut remise en lumière par Luther, cette conviction se propagea et se prononça de plus en plus. *Antoine Corvin*, le réformateur du Hanovre, disait dans son livre de prières à l'usage du peuple : « Nous possédions l'article de la » justification si clairement et si nettement, que nous pou» vions presque dire que jamais, depuis les Apôtres, il ne fut » aussi clair dans l'Église que de notre temps. Mais le diable » ne l'a pu endurer ; et il a suscité d'abord quelques hommes » qui, avec ces paroles : « Les œuvres sont aussi nécessaires » pour le salut, » attribuent la justice, non pas seulement à » la foi qui reçoit la grâce de Dieu en Jésus-Christ et est jus» tifiée par Jésus-Christ, mais aussi aux œuvres [2]. » — « Ces » paroles, dit *Jérôme Weller :* « Les œuvres sont nécessaires

[1] C'est ainsi que dans la lettre de Flacius et des Magdebourgeois aux pasteurs saxons, il est dit : *Quod ad illam sententiam : opera esse per sese necessaria (pertinet), ferre eam hisce verbis ac sententia possumus. Nunquam negavimus, novam obedientiam ac bona opera esse necessaria, propterea, quod divino mandato a nobis exiguntur* (*Corp. Ref.* IX, 66, 67).

[2] Schlüsselbourg. *Catal. hæret.* VII, 123.

» pour le salut, » ne doivent pas être souffertes dans l'Église : » on ne s'imagine pas quel mal de pareils paradoxes et étran- » ges discours font dans les consciences ; ainsi, point de ces » discours-là [1]. » La déclaration de *Wolfgang Wagner*, théologien de Ratisbonne, est surtout remarquable :

« Cette erreur, » dit-il, « (que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut) a été inventée au temps même des Apôtres par les faux apôtres, comme cela se voit clairement au chap. 15 des Actes, ainsi que dans l'Épître aux Galates. — Les Ebionite aussi la soutinrent ensuite avec force, comme le fait voir l'histoire de l'Eglise. — Après quoi le Saint-Père et les siens ont fait de même. Cette hérésie a aussi été enseignée chez nous par les anabaptistes, au rapport de Menius. Enfin Philippe l'a renouvelée à l'école de Wittenberg, en 1535, sous le nom de *causa sine qua non*, dans son Commentaire sur l'Épître à Timothée, dédié au docteur Gaspard Kreuziger. Mais alors se sont élevés contre cette erreur, le docteur Cordatus d'abord, puis le docteur Luther, quand il en eut été instruit, et après beaucoup de pourparlers cette affaire, par la grâce de Dieu, s'est terminée par là que Luther, dans une discussion publique et avec l'assentiment et l'autorisation des autres docteurs, a condamné et complètement rejeté cette erreur, qui, la discussion ayant été promptement imprimée, fut bientôt étouffée. — Or, il est vrai, et nous avons bien souvent démontré que cette erreur : « Il est impossible d'être sauvé sans bonnes œuvres, » est une sûre et inévitable hart de désespoir ; voici, en effet, le syllogisme que la doctrine de Major fournira dans leurs derniers combats aux pauvres pécheurs et aux consciences affligées : « Il est impossible d'être sauvé sans œuvres : or, je n'ai point, hélas ! de bonnes œuvres ; donc *perdite vixi*, ma vie est perdue. »

« Voici quelle est la déclaration de Major : « Une grave accusa- » tion ayant été élevée contre moi, j'ai éprouvé le besoin de décla- » rer ce que je pense touchant les bonnes œuvres et la nouvelle » obéissance de l'homme fidèle et régénéré. Je crois et enseigne » donc ceci : Ceux qui ont fait le bien, se lèveront pour la résur- » rection de la vie ; mais ceux qui ont fait le mal, pour la résur- » rection du jugement ; lesquelles paroles de Jésus-Christ ont été » incorporées au Symbole d'Athanase, comme un article de la foi » chrétienne en général, en ces termes : Ceux qui ont fait le bien » entreront dans la vie éternelle ; mais ceux qui ont fait le mal » iront au feu éternel. » — Or, on sait bien que ces paroles sont

[1] L. c. pag. 124.

une *legalis locutio*, et qu'elles doivent être changées par l'Evangile, qui dit que si tous ces pauvres pécheurs qui ont pendant longtemps ou même toujours fait le mal, se réfugient par Jésus-Christ vers le trône de la grâce et la miséricorde du Père céleste, lorsqu'ils sont à leur dernier soupir, ils sont néanmoins récompensés dans la vie éternelle tout comme d'autres larrons, péagers et fornicateurs. Mais Major ne veut pas admettre que l'Evangile annulle où modifie sa nécessité des bonnes œuvres pour le salut; il s'en va criant qu'il est absolument impossible que quelqu'un soit sauvé sans bonnes œuvres. Donc, Major voulant qu'on entende sa doctrine sur l'inévitable nécessité des bonnes œuvres pour le salut d'après ces paroles de la loi, et n'admettant pas que l'Evangile ait le pouvoir d'effacer ces dettes, ou d'ouvrir le royaume des cieux à ceux qui, ayant fait le mal, demandent cependant grâce, il nie et détruit par cela même toute la vérité de l'Evangile. Attendu que de cette sentence de la loi : « Ceux qui ont fait le bien entreront dans la vie éternelle; ceux qui ont fait le mal, iront au feu éternel, » on peut déduire aussi bien le *meritum* que le *debitum* des bonnes œuvres pour le salut, comme font en effet les papistes, il s'ensuit que Major, non moins que les papistes, attribue par cette sentence le salut éternel aux œuvres et aux mérites. C'est donc un vrai *donnant-prenant*, comme Luther qualifiait ces imposteurs qui reprennent d'une main ce qu'ils donnent de l'autre [1]. »

L'analogie qui rapprochait la doctrine de Major de celle de l'Église catholique était encore un motif de plus pour la faire repousser avec horreur. Voilà pourquoi les prédicateurs de *Mansfeld* affirmèrent que cette assertion : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, » est une des colonnes et des pierres angulaires du papisme; qu'on avait eu beaucoup de peine à chasser ces paroles de l'Église, afin que la foi seule, et non les bonnes œuvres, justifie, sanctifie et sauve; qu'il serait juste, par conséquent, de laisser dormir ce *malum bene sopitum*, attendu que, si l'on accordait cela au Pape, il resterait debout et saurait bien aussi obtenir le reste; que cette proposition est vraie selon la loi, mais non selon l'Evangile; qu'elle inquiète et désespère la conscience de ceux qui combattent; qu'elle efface la distinction entre la loi et l'Evangile, et qu'elle ramène à cette vieille erreur du papisme et de l'In-

[1] *Waldner*. Bericht über den Irrthum von Nothwendigkeit der Werke (*Cod. Germ.* 1320. f. 277 et 278).

térim, à savoir, qu'on est sauvé par l'un et l'autre, par la foi et les œuvres [1].

D'accord avec tous ces adversaires du majorisme, *Wigand* assurait : que la proposition de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut avait été condamnée déjà par les Apôtres au concile de Jérusalem; que c'est une proposition des Juifs, des Turcs et de tous les peuples qui ignorent l'Évangile ; que c'est l'appui de l'Antechrist; que la doctrine de l'Église doit être séparée d'avec les ténèbres et les blasphèmes des païens et de l'Antechrist; que l'homme ne peut pas être plus horriblement marqué de la flétrissure de l'Antechrist, qu'en croyant et en soutenant que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, parlât-il même des œuvres prescrites par les dix commandements. Les Prophètes, disait-il, les Apôtres et l'église (luthérienne) enseignaient que nous sommes sauvés sans œuvres et uniquement par la foi en Jésus-Christ; quiconque prêche un autre Évangile, qu'il soit anathème ! Quand les *opéristes* voulurent lever la tête, Luther condamna leur proposition comme le poison des consciences et comme la voix exécrable et homicide du loup de Rome. — *Mœrlin* affirmait que soutenir cette doctrine, ce serait vouloir précipiter à la fois dans la gueule du diable le genre humain tout entier [2].

Ce qui militait surtout pour les antagonistes de Major, c'était le besoin d'être consolé et rassuré. Conformément au principe fondamental qui présida à toute la transformation

[1] Suite de la collection des choses théologiques anciennes et modernes, 1730. pag. 533, 535. — Les théologiens d'Iéna tinrent un langage analogue : *Necessitatem operum ad salutem urgere, aut, cum eam ante sparserint, nolle damnare prorsus est papistica articuli justificationis corruptela. Non enim illi jam adeo pugnant de merito, quod etiam ipsum Interim totum soli passioni Christi largiter ascribit, sed id agunt, ut quacumque astutia aut tectura in justificationem opera implicent atque immisceant. Injicietur vero perinde hac corruptela conscientiis laqueus, ut aliis papisticis. Sic enim peccator ratiocinabitur : Bona opera sunt adeo necessaria ad salutem, ut sit impossibile, quemquam sine eis salvari; ego nulla bona opera habeo et perdite hactenus vixi ; ergo impossibile est me salvari. Hic conscientiarum laqueus aut Satanæ syllogismus est doctrinam istam defendentibus prorsus insolubilis, torqueant se, quocumque demum modo velint. Quare hoc dogma omnino papisticam corruptelam articuli justificationis continet.* (*Scriptum Jenensium theologorum ad ducem Wirtembergensem de synodo cogenda* 1560 ; *in Cod. Polling.* 170, *a. f.* 15, *a.*)

[2] Voy. Schlüsselbourg, VII, 68, 168.

opérée par la Réforme dans la doctrine chrétienne, on appliquait à chaque dogme comme ce besoin *criterium*, examinant quel degré de consolation on y pouvait puiser. En partant de ce principe, il était certainement plus rassurant et plus commode de faire dépendre le salut uniquement de l'acte de foi ou de confiance, et de repousser l'idée que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut. Les théologiens ne manquèrent pas non plus de mettre en avant ce grand nombre de pécheurs qui n'ont fait aucune bonne œuvre toute leur vie durant, et qui nécessairement tomberaient dans le désespoir à la fin de leur vie, si on leur disait qu'il n'y a, pour celui qui n'a pas de bonnes œuvres, aucun espoir de parvenir au salut ; ainsi parle, entre autres, Flacius :

« Il nous faut maintenir notre doctrine, afin de ne point amoindrir la gloire de Jésus-Christ, qui est venu pour sauver les pécheurs, c'est-à-dire les pires gens, ceux qui manquent de toute espèce de bonnes œuvres. — L'autre raison c'est que, si nous ne voulons enserrer la conscience dans les lacs pernicieux du désespoir, il nous faut croire à quelque chose de certain qui ne puisse être révoqué en doute, à savoir, qu'à quelque heure qu'un pécheur, tel méchant et mauvais qu'il soit, soupire ou se réfugie en Jésus-Christ par la vraie foi, bien qu'il n'ait pas la moindre bonne œuvre, Dieu néanmoins oublie tous ses péchés, et le conduit, non pas au jugement, mais tout droit de la mort à la vie, comme le plus juste des hommes. Car la justice et le salut sont tout autre chose que nos bonnes œuvres. Pensons aux petits enfants qui rendent l'âme aussitôt après leur naissance, et à d'autres gens qui, après avoir mené tout le temps de leur vie et jusqu'au bout une conduite infâme et honteuse, ont été cependant convertis au moment suprême. — Major agit en vrai sophiste lorsqu'il met en avant les exhortations à une vie honnête, les menaces et les promesses, qui viennent presque toutes de la loi. Il peut bien arriver que le docteur crie, que non-seulement les bonnes œuvres, mais aussi une obéissance complète ou un accomplissement de la loi est nécessaire pour le salut, attendu qu'au jour du jugement Dieu donnera à chacun selon ses œuvres. Mais tout cela s'accomplit de cette manière que, Jésus-Christ et son Evangile venant, tous ces effrayants fantômes, toutes ces menaces, toutes ces promesses de la loi s'évanouissent. La justice de Jésus-Christ, qui nous est puissamment imputée, nous rend plus blancs que neige [1]. »

[1] Flacii admon. de cavendis plusquam papist. error. Majoris. E. 4 ss.

« Il est certain que dire : Ceci est nécessaire pour telle ou telle chose, c'est absolument comme si on disait : Ceci est une cause ; ou bien : Par telle ou telle œuvre on opère telle ou telle chose. Ainsi quand, pour complaire aux papistes, ils disent dans leur Intérim : Les œuvres aussi sont nécessaires pour le salut, au lieu de dire : La foi seule est nécessaire, c'est comme s'ils disaient : Nous sommes aussi sauvés par les œuvres. — Mais comment sera sauvé celui qui toute sa vie, jusqu'à son dernier soupir, a vécu dans le péché, et qui alors, au dernier moment, voudrait bien s'attacher à Jésus-Christ, comme il arrive à beaucoup de gens sur leur lit de mort ou au pied du gibet ? Comment donc Major consolera-t-il et rassurera-t-il ces pauvres pécheurs et pécheresses? Dites, pour l'amour de Dieu, n'est-ce pas là une doctrine maudite et impie, désastreuse pour les consciences? Sans doute on a raison de dire au pécheur, après lui avoir donné l'absolution : Allez et ne péchez plus, faites de véritables fruits de pénitence, faites luire vos bonnes œuvres, etc.; mais quand donc fera-t-il des fruits de pénitence ou des bonnes œuvres nécessaires pour le salut, celui qui dit adieu à la vie et meurt[1]. »

L'expérience et la voix du peuple ne tardèrent pas à venir confirmer les assertions des antagonistes de Major. Beaucoup de moribonds, au rapport de *Wigand*, s'étaient plaints amèrement d'être horriblement tourmentés et troublés par cette prétention nouvelle et inouïe dans l'église luthérienne, attendu qu'ils ne découvraient point en eux de ces œuvres soi-disant nécessaires pour le salut, et qu'ils pussent produire devant le tribunal de Dieu ; qu'ainsi ils perdaient les bienfaits de Jésus-Christ, si ces bienfaits seuls ne suffisaient pas, et qu'il fallût encore des œuvres pour assurer leur salut[2].

[1] *Flacius Illyricus wider d. Evangelisten d. heil. Chorrocks Geitz Major. C.* — Dans le Mémoire de pacification présenté en 1557 au duc de Mecklenbourg (*Corp. Ref.* IX, 98) il est dit à ce sujet : *Tetra conscientiarum carnificina sunt, et pavidos ad desperationem adigunt hæ sententiæ, quæ affirmant, bona opera ad salutem necessaria esse, et impossibile esse quemquam sine bonis operibus salvari.* — L'année d'après, les théologiens de Mecklenbourg déclarèrent que « pour la consolation de ceux qui de leur vie ne se sont convertis à Dieu, qui n'ont jamais fait de bonnes œuvres, et qui cependant se convertissent à leur heure dernière, et pour qu'ils ne soient point livrés au désespoir, il faut enseigner qu'on ne doit se fier et compter que sur la seule miséricorde de notre Seigneur Jésus-Christ et non sur les bonnes œuvres, et que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires au salut, non-seulement *ratione meriti,* mais aussi, quant aux œuvres extérieures, *ratione præsentiæ* (Salig. III, 370). — Voy. aussi (Schlüsselbourg, VII, 165) la déclaration d'Erhard Schnepf, théologien d'Iéna.

[2] Schlüsselbourg, VII, 72.

Un reproche écrasant pour Major, c'était que par sa doctrine des bonnes œuvres il favorisait le papisme, et lui donnait raison contre Luther sur un point aussi important. Dans l'écrit qu'Amsdorf avait publié contre lui, il disait : « Celui » qui enseigne et prêche que les œuvres sont nécessaires » pour le salut est un pélagien, un mamelouk, un renégat. » Oui, je l'écris, je l'ai écrit il y a dix-huit ans, ici, à Mag- » debourg, contre les docteurs Mensing et Rotebard[1] et avec » l'assentiment du docteur Martin Luther, de sainte mémoi- » re, et je l'écrirai toujours de même, en dépit du diable et » de Georges Major, les défiant de renverser cette vérité, et » je dis que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires pour » le salut. » — « Depuis le temps de saint Paul, il n'est venu » personne sur terre qui ait égalé Luther, et de même qu'il » a réfuté et renversé puissamment par la parole de Dieu » toutes les erreurs et hérésies, de même il a détruit parti- » culièrement la première et la dernière, la pire et la plus » pernicieuse des hérésies, celle qui prétend que les bonnes » œuvres sont nécessaires pour le salut[2]. » — En vain Major s'efforça-t-il de se soustraire à ce soupçon en déblatérant, à la façon de Luther, contre la manière dont les catholiques envisageaient les bonnes œuvres. « Dès que tu » comptes, » disait-il par exemple, « sur tes propres œuvres, » tes propres mérites et ta propre satisfaction, Jésus, le Fils de » Dieu, n'est plus ton Jésus. — C'est pourquoi, dès que tu » aperçois un papiste, fais le signe de la croix, et figure-toi » que tu vois le diable en personne, qui ne veut pas que Jésus » soit son Jésus, qui le repousse et le rejette, qui veut être » lui-même son propre Jésus, et être assis à la place de Dieu. » C'est pour cette raison que le papisme est la dernière abo- » mination et l'abomination des abominations[3]. »

Du reste, sa doctrine sur la nécessité de l'obéissance ou des œuvres n'était pas le seul motif qui appelait sur Major tant d'attaques et d'anathèmes. On s'aperçut que, d'accord avec Mélanchthon, il faussait et altérait encore, sous d'autres

[1] Deux théologiens catholiques.

[2] Voy. Préface d'Amsdorf à l'édition des œuvres de Luther, publiée à Iéna.

[3] *Major : Eine Trostschrift und Eerinnerung von der wahren und falschen Kirche. K.*

points de vue, le dogme de la justification. Ainsi, par exemple, il avait dit que le renouvellement est une partie de notre justice devant Dieu, et, de même que Mélanchthon, qui en avait dit autant dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains, il sembla faire entrer dans la justification, non plus la seule justice imputée, mais aussi la justice inhérente, ce que tout luthérien devait regarder comme une dangereuse erreur [1]. Les théologiens de Mansfeld prétendirent que certainement les papistes ne demanderaient rien de plus que de se voir accorder ce qu'enseignait Major, à savoir, que l'homme est justifié par la rémission des péchés et par le renouvellement, ou par l'imputation de la justice (de Jésus-Christ) et par le commencement de la nouvelle obéissance[2]. A cela se joignait cette autre assertion de Major, que la justice que nous avons ici-bas devant Dieu n'est qu'une justice commencée, imparfaite et cachée ; assertion qui contredisait évidemment la doctrine de l'imputation, et devait même, au point de vue de cette doctrine, être considérée comme blasphématoire, puisque le reproche d'imperfection retombait ici directement sur la justice de Jésus-Christ lui-même, qui, d'après la doctrine luthérienne, serait formellement notre justice [3]. On ne se choquait pas moins d'un autre passage des thèses de Major, où, se fondant sur l'Epître aux Romains, ch. x, ℣. 10, il soutenait que l'homme doit s'approprier les bienfaits de Jésus-Christ par la foi et par la confession [4]. Sur ce point, le *Livre de Confutation* de Wei-

[1] Flacius écrit à Christian III, roi de Danemark : « Major sane in sua dispositione Epistolæ ad Romanos manifeste Interimisticam sententiam expressit. Ponit enim partem nostræ justitiæ coram Deo novitatem. Idem ferme dicit Philippus in suis Romanis ante annum editis fol. 78. » — (Voy. *Schuhmacher;* Lettres aux rois de Danemark ; II, 278).

[2] *Confess. Mansfeld. Islebiæ,* 1565. *f.* 122.

[3] A cela ceux de Mansfeld répliquant : « Quomodo ergo justi sumus ? Num Christus nobis imperfectam justitiam sanguine suo acquisivit, quam Pater credentibus in Filium imputare solet ? Num Christus datus pro nobis sub legem non plene obedientia sua justitiam omnem absolvit, sed inchoatam nobisque perficiendam et absolvendam reliquit ? » — (L. c. f. 122). Même dans la vie future, d'après eux, Dieu tiendra le fidèle pour juste, non pas à cause de son renouvellement et de sa sanctification commencée et imparfaite, mais uniquement à cause du vêtement de la justice de Jésus-Christ, dont il est revêtu (L. c. f. 123).

[4] « Quomodo invocabunt eum, in quem non crediderant ? Supra docuit, quo-

mar s'expliquait ainsi : « Cette erreur est évidemment contraire au véritable usage et à la véritable propriété de la foi, et à l'imputation des mérites de Jésus-Christ, alors que la sainte Eglise chrétienne reconnaît constamment et tout d'une voix, d'après l'Ecriture et la Confession d'Augsbourg, que l'on ne peut s'approprier, s'appliquer et embrasser les mérites de Jésus-Christ que par la foi seule. » — « Que pourrait-on imaginer de plus inepte et de plus pernicieux ? En effet, que serait-ce si un mendiant à qui l'on offre un don précieux tendait les deux mains, et, qu'en outre, il tirât encore la langue, comme pour prendre également avec cette partie qui cependant n'est pas faite pour cet usage ? Et voilà comment Major, bien plus effrontément encore, ajuste ensemble, comme choses semblables, la foi et la confession, pour saisir Jésus-Christ avec l'une et l'autre, bien qu'elles soient si immensément différentes [1]. » — Enfin, Major ayant dit que l'homme est sauvé par la foi, la charité et l'espérance, on condamna ces paroles comme vraies paroles de l'Antechrist, Eck, Bellarmin et autres papistes ayant avancé la même chose [2].

Ces paroles de l'Apôtre, que l'homme doit croire de cœur pour être justifié, et qu'il confesse de bouche pour être sauvé, avaient été de tout temps fort gênantes pour les luthériens, dans leurs querelles avec les catholiques. Major et ses amis les invoquant souvent, et alléguant qu'il faut certainement compter au rang des bonnes œuvres cette confession qu'on distingue ici d'avec la foi en en faisant une condition du salut, les luthériens essayèrent de neutraliser ce passage, en soutenant qu'il faut traduire : « C'est avec la bouche que se fait la confession touchant le salut, ou la confession du salut (*confessio salutis* ou *de salute*). » Plus tard, les mélanchthoniens dirent, à propos de cet expédient : « Ils ont, de la sorte, perverti et corrompu sans vergogne le texte du chap. x de l'Epître aux Romains, con-

modo beneficia Filii Dei nobis sunt applicanda, fide nempe et confessione, cum inquit : Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem. Nunc in hac gradatione concionatur de effectibus et fructu fidei et ejus fonte seu origine » (L. c. f. 127).

[1] Livre de Confutation, L. c. fol. 62. — [2] Voy. Schlüsselbourg, VII, 36.

tredisant ouvertement et le texte grec de saint Paul et le texte allemand de Luther. Or, nous laissons au jugement de tout homme de sens d'apprécier jusqu'où pourrait s'étendre avec le temps une pareille audace dans l'altération arbitraire du texte de saint Paul et de la traduction de Luther. Car, s'il faut permettre pour un passage de se jouer ainsi des paroles de saint Paul par une falsification coupable de ces mots : *ad salutem*, pourquoi ne le permettrait-on et ne le souffrirait-on pas à d'autres endroits, où sont employées expressément les mêmes particules [1] ? »

Major avait invoqué les paroles si connues de Jésus-Christ, touchant la rémunération des œuvres dans l'éternité et l'observation de la loi comme condition de l'admission au royaume des cieux. Il avait, en outre, fait remarquer que la doctrine opposée, comme on pouvait déjà clairement le voir, plongeait les hommes dans une sécurité épicurienne et dans la paresse à l'égard de tout ce qui est bien. Les luthériens répliquaient que ces paroles de Jésus-Christ doivent être interprétées tout autrement ; que ce sont en partie des sentences énoncées dans le sens de la loi, et qui doivent, par conséquent, n'avoir qu'une signification restreinte ou en recevoir une autre par l'Evangile [2] ; qu'en effet, il est question d'un accomplissement de la loi, mais que cet accomplissement doit être opéré par nous ou par un autre ; que c'est de cette dernière manière que les choses se sont passées ; que Jésus-Christ a accompli pour nous la loi morale, et que, cet accomplissement nous étant attribué par la foi, la loi n'a plus rien à prétendre de nous [3]. Quant au reproche de favoriser la sécurité de la chair et la paresse, on répliquait que c'était toujours là le vieux refrain avec lequel les pharisiens avaient jadis calomnié les Apôtres, et les papistes Luther, et que Major s'associait à ces derniers en parlant ainsi [4]. On accordait aussi que cette sécurité régnait géné-

[1] Rapport final des théologiens de Leipzig et de Wittenberg, f. 86.

[2] Voy. Schlüsselbourg, VII, 360. — C'est ainsi que Wigand réplique à l'argument majoriste : « Si vis in vitam ingredi, etc. : Nihil aliud sunt, quam dicta legis et promissiones conditionales, quæ nos omnes tenent captivos, et execrantur magis, quam consolantur et salvant. Ratio est, quod nemo præstet legem » (Schlüsselbourg, VII, 724).

[3] L. c. pag. 362. — [4] L. c. pag. 363.

ralement et semblait prouver en effet que la foi des luthériens était réellement une foi morte ; mais on ajoutait que les pseudo-luthériens, qui insistaient tant sur les bonnes œuvres, n'avaient guère non plus à montrer des fruits de la foi[1]. — La doctrine de Major, disait-on, méconnaissait aussi la grande différence entre Moïse et Jésus-Christ, entre la loi et l'Evangile ; la foi, ajoutait-on, produit, il est vrai, de bonnes œuvres ; cependant, ce n'est pas pour le salut, mais seulement à cause du prochain, et il est absolument impossible de concilier la proposition que la foi seule justifie et sauve, avec cette autre, que les bonnes œuvres aussi sont nécessaires pour le salut[2].

Dans leur zèle pour la doctrine de Luther, plusieurs adversaires du majorisme allèrent même jusqu'à soutenir que, loin d'être nécessaires pour le salut, les bonnes œuvres sont plutôt un obstacle. Amsdorf, sur le titre même de son écrit de l'an 1559, déclarait que la « proposition : « Les œuvres sont nuisibles au salut, » est une proposition bien vraie et bien chrétienne, prêchée par saint Paul et saint Luther. » Wigand, dans une lettre à Weller, assurait qu'on peut bien dire que les bonnes œuvres sont préjudiciables au salut ; que quiconque n'admet pas cela diminue l'horreur du péché et la majesté du jugement de Dieu ; qu'en disant, au contraire : « Les bonnes œuvres sont nuisibles, » on rehausse beaucoup le mérite et l'obéissance de Jésus-Christ. Flacius aussi défendit une fois cette assertion[3].

Justus Menius était regardé comme le principal soutien de la nouvelle erreur touchant le rapport entre les bonnes œuvres et le salut. Comme surintendant de Gotha, il avait été chargé, en 1554, avec Amsdorf, Stolz et Schnepf, d'inspecter les églises de Thuringe. Ses collègues lui ayant alors

[1] Ainsi Jean Wirt dit (Paralogismorum confutatio. Francof. 1556. P. 45, 46) : « Alterum indicium est licentia et impœnitentia vitæ, ac communis omnium securitas, quæ vanam et mortuam fidem in hominibus satis arguit, præsertim autem in operum bonorum exactoribus Pseudo-lutheranis, in quibus, si vel mica veræ fidei esset, debitis aut certe aliis signis ac fructibus sese ostenderet, quam facit. — Hæc igitur doctrinæ mutatio, præsertim autem nova illa Pseudo-lutheranorum assertio de necessitate bonorum operum ad salutem, certissimum argumentum est vanitatis fidei. »

[2] Ainsi dans *Wirt* (L. c. pag. 58, 66, 68).

[3] Voy. Balthasar : Documents pour l'hist. ecclés. de Poméranie, I, 315.

proposé de signer avec eux une déclaration publique condamnant les écrits de Major, il refusa sa signature sous prétexte qu'il n'avait pas encore lu ces écrits. Là-dessus, ils l'accusèrent d'enseigner lui-même le majorisme, et parmi le peuple, on se disait, au rapport de Salig, que Menius s'était fait papiste, parce que, dans ses Sermons, il insistait sur la nécessité de faire de bonnes œuvres. Son écrit « De la préparation à une sainte mort, suivi d'un sermon sur le salut, » publié en 1556, fournit matière à de nouvelles attaques. Il y était dit que, pour être sauvé, il faut passer sa vie dans une continuelle pénitence; en outre, il y était question d'une lutte nécessaire contre le péché. En vain, dès 1555, dans une lettre à Mélanchthon, Menius s'était élevé avec force contre cette proposition de Major, qu'au jugement dernier les hommes seront jugés selon leurs œuvres ; en vain il avait déclaré que c'était là une erreur abominable [1]; il fut désormais mis sur la même ligne que Major, et regardé comme son complice. Le gouvernement lui interdit la chaire, le condamna à garder les arrêts dans la ville, et l'obligea à se justifier, au *synode d'Eisenach*, en présence des trois ducs et de plusieurs théologiens. Parmi ces derniers, les plus considérables étaient Amsdorf, Victorin Strigel, Mœrlin, Hugel et Stœssel. Ce synode, dans sept thèses, exposa en termes clairs et concis la doctrine luthérienne, opposée au majorisme, ainsi qu'il suit :

I. Cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, » peut bien être tolérée par abstraction et comme idée, en tant que doctrine de la loi ; mais, pour beaucoup de graves raisons, on n'en doit pas user en prêchant et en écrivant. — En guise d'explication, on ajoutait qu'au point de vue de la loi (dans son opposition avec l'Evangile) il est certainement vrai que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, attendu qu'en échange de l'obéissance exigée elle promet la vie ; mais que l'inégalité entre la loi et notre nature pécheresse se manifeste dès qu'on compare les prescriptions de cette loi avec le genre humain, souche difforme et grossière ; qu'en conséquence, cette inégalité a été détruite par l'Evangile.

[1] Voy. cette lettre dans les *Annal. Menian.* de Brückner : pag. 91.

II. Dans l'article de la justification et du salut, cette proposition ne peut aucunement être tolérée : — car « ce que, touchant la justification et le salut, on attribue aux œuvres, que ce soit beaucoup ou peu, ne peut leur être attribué qu'en lésant et en amoindrissant la gloire de notre Rédempteur et Sauveur. »

III. Dans l'article de la nouvelle obéissance après la réconciliation, les bonnes œuvres ne sont nullement nécessaires pour le salut, mais pour d'autres causes : — car, de même que les médecins, voulant préparer la thériaque, commencent par couper à la vipère la tête et la queue, « afin que le précieux électuaire n'en soit point corrompu et empoisonné, de même il faut couper aux bonnes œuvres cette queue ou appendice « pour le salut, » afin que la douce et agréable saveur de miel ne soit point aigrie par ce vinaigre. »

IV. La foi seule justifie et sauve, au commencement, au milieu et à la fin.

V. Les bonnes œuvres ne sont pas non plus nécessaires pour l'obtention du salut, la foi seule possédant cette vertu.

VI. Justification et salut sont synonymes et de même signification (*termini convertibiles*), et ne peuvent ni ne doivent être séparés en aucune façon l'un de l'autre.

VII. Pour cette raison l'imposture papiste touchant la nécessité des œuvres pour le salut, doit être bannie de l'Église, tant à cause des nombreux scandales et des querelles innombrables qu'elle y occasionne, que pour d'autres motifs [1] dont parlent les Apôtres [2].

Ces thèses furent signées par tous les théologiens présents, et même par Menius, bien que la cinquième fût plus particulièrement dirigée contre lui ; il ajouta, de plus, que jusqu'alors il avait toujours enseigné et écrit cela. Cette addition ayant choqué l'assemblée, il déclara, en signant, que son intention était de refondre ce passage de son écrit où il traitait de la nécessité de la nouvelle obéissance, et d'expliquer son opinion de telle manière qu'elle parût en-

[1] Actes des Apôtres, ch. xv : Du fardeau que ni nos pères ni nous n'avons pu porter.

[2] *Paulini Annal. Isenac. pag.* 160-170.

tièrement conforme à la profession de foi qu'on venait de dresser. Amsdorf, cependant, élevait encore des difficultés; la première thèse lui déplaisait, disait-il, parce que chacun entendrait la nécessité pour le salut, comme s'il s'agissait de mériter le salut, et parce que ces mots *abstraction* et *idée* étaient nouveaux et inusités dans l'église, obscurs et suspects, au lieu que cette proposition : *Les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires pour le salut*, avait été clairement expliquée et suffisamment prouvée et confirmée depuis trente ans dans toutes les disputes, dans les sermons et particulièrement dans les livres de Luther.

De là, nouvelle querelle ! La proposition de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut dans la doctrine de la loi était-elle vraie ou non ? Flacius et Mœrlin la soutenaient; Amsdorf et Aurifaber, au contraire, la niaient [1], par la raison que c'était déjà trop concéder aux papistes et aux majoristes. Les prédicateurs d'Erfurt et de Nordhausen se déclarèrent en faveur des adversaires de la proposition. Abondant dans leur sens, Poach, prédicateur à Erfurt, publia un écrit dans le but de démontrer qu'il n'y a pas d'état possible où l'homme arrive au salut par de bonnes œuvres ou par l'accomplissement de la loi, et que les textes bibliques, où la vie est promise à ceux qui tiennent les commandements de Dieu, doivent s'entendre de la vie temporelle. Une lettre synodale, signée de onze prédicateurs d'Erfurt, et envoyée en 1556 à Amsdorf et au synode d'Eisenach, se plaignait de ce que, parmi les évangéliques eux-mêmes, quelques-uns faussaient la salutaire doctrine, mêlant les œuvres à la foi, jetant les fondements d'une nouvelle papauté, et fortifiant dans leur blasphème les papistes qui ne veulent pas donner raison à la parole de Dieu, mais rester purs par eux-mêmes. « La doctrine de la foi et celle des bonnes œuvres, disaient-ils, doivent être séparées l'une d'avec l'autre, autant que le ciel l'est de la terre. » Les champions de la proposition ayant fait observer qu'il serait impossible d'attribuer à la loi aucun usage, aucune utilité, si l'on n'enseignait pas que les œuvres de la loi sont *in abstracto* néces-

[1] L. c. pag. 173.

saires pour le salut, Amsdorf ne se laissa point égarer par cet argument ; c'était là, disait-il, un vain rêve, un fantôme de sagesse humaine [1].

Toutefois, les défenseurs de cette thèse si vivement combattue, comptant dans leurs rangs des hommnes tels que Flacius, Wigand, Mœrlin, eurent le dessus. Ils pensaient, et avec raison, qu'il était suffisamment pourvu à la consolation et à la tranquillité des luthériens, du moment qu'on limitait à la doctrine de la loi la nécessité des œuvres pour le salut, chacun sachant qu'il lui est facile de se défendre contre les prétentions, les exigences et les menaces de la loi, en leur opposant le bouclier de l'Evangile ; qu'en outre, toute confusion de la loi avec l'Evangile étant rigoureusement interdite dans le système protestant, il n'était pas à craindre que personne prît au sérieux la nécessité des œuvres pour le salut, et allât s'imaginer qu'il ne pourrait réellement être sauvé sans bonnes œuvres. On accepta volontiers, dans ce sens, l'expédient de Mélanchthon, que les œuvres sont nécessaires, non, il est vrai, pour le salut, mais à cause des commandements divins; car c'était dire, tout-à-fait dans l'esprit du système : Les œuvres sont nécessaires selon la doctrine de la loi, et par cela même inutiles dans l'Evangile et pour celui qui ne vit pas sous la loi, mais sous l'Evangile [2]. « Je tiens pour certain, » disait Mœrlin, que, de même que c'est une doctrine de » Satan de dire qu'après la chute d'Adam les œuvres sont » nécessaires à l'homme en aucune manière pour arriver » au salut, de même c'est une doctrine de Satan de prétendre que la loi ne doit pas enseigner que les bonnes œuvres » sont nécessaires au salut. Soutenir l'un ou l'autre, c'est » également fouler aux pieds l'Evangile de Jésus-Christ et » abolir avec la loi l'Ecriture elle-même. Voilà comme un » mal découle d'un autre, comment tout va de mal en pis,

[1] Salig., III, 57, 66.

[2] Ainsi on lisait déjà dans un Mémoire des prédicateurs de Lubeck, Hambourg, Lunebourg et Magdebourg, imprimé en 1553 : *Doctrina legis est, quod ad salutem necessaria sint bona opera, et quod sine his nemo possit salvari, sicut illa est sententia legis : si vis ingredi ad vitam, serva mandata; hoc fac et vives, pro legis doctrina tolerari queat, si sano intellectu proponatur in concione legis seu pœnitentiæ, et cum Evangelio et fide non misceatur in causa salutis.* (Voy. Salig. III, 65.)

» jusqu'à ce qu'enfin, par nos querelles et nos disputes, nous » perdions la vérité elle-même, comme le mérite bien, du » reste, l'ingratitude impie du monde [1]. »

Flacius et *Wigand* démontrèrent en cinq points la différence entre la doctrine des théologiens saxons orthodoxes et celle des majoristes. Les deux partis disaient que les bonnes œuvres, ou l'obéissance envers la loi divine, sont nécessaires pour le salut ; mais les majoristes appliquaient cette proposition à la doctrine de l'Evangile, au lieu que,

1° Les orthodoxes ne l'admettaient que quant à la doctrine de la loi ;

2° Les orthodoxes disaient que l'obéissance parfaite est nécessaire pour le salut, renvoyant ainsi le pécheur à l'accomplissement parfait opéré par Jésus-Christ, ce que ne faisaient pas les majoristes avec leur proposition : Les bonnes œuvres sont nécessaires ;

3° La proposition des orthodoxes, faisant partie de la doctrine de la loi, n'est pas d'une obligation absolue, de sorte que le commandement qu'elle contient peut être transporté en Jésus-Christ, au lieu que les majoristes nient que par l'Évangile nous soyons déliés des obligations de la loi ;

4° Les orthodoxes admettent encore la coulpe, ou l'obligation légale, dans la contrition qui précède la foi ; mais ils ne l'introduisent point dans la foi ni dans le renouvellement, comme font les majoristes ;

5° Les orthodoxes n'enseignaient qu'aux incrédules et aux impénitents la doctrine de la loi touchant la nécessité d'une complète obéissance pour le salut ; mais aux contrits et aux fidèles ils prêchaient la justice par la foi, selon l'Évangile, Jésus-Christ les ayant délivrés de la condamnation de la loi aussi bien que de ses obligations, et l'obligation de faire de bonnes œuvres ne devant plus être regardée ni comme *causa sine qua non*, ni comme l'instrument qui obtient ou acquiert le salut ; les fidèles, il est vrai, doivent s'appliquer aux bonnes œuvres, mais seulement parce qu'il est dans l'ordre établi par Dieu que la créature obéisse au Créateur, et parce que Jésus-Christ nous a créés pour les bonnes œuvres ; mais pour le

[1] *Ex manuscripto.* Voy. Salig. III, 58.

salut les bonnes œuvres ne sont en aucune façon nécessaires[1].

Du reste, dans cette controverse, on se trouva encore une fois acculé dans une impasse d'où l'on put à peine trouver une issue. Selon la lettre et l'esprit du système luthérien, il fallait certainement repousser la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Les mélanchthoniens eux-mêmes le comprirent; seulement ils étaient d'avis que, pour ne pas tomber en théorie dans le plus grossier antinomisme, et pour ne pas augmenter encore la dépravation des mœurs déjà trop corrompues, il convenait de maintenir une nécessité des bonnes œuvres, fût-ce autrement que pour le salut, et de ne condamner la proposition de Major que sauf une réserve qui laissât subsister cette nécessité tout entière. Il s'agissait seulement de savoir comment on pourrait motiver cette nécessité, alors qu'on écartait tout rapport entre la vie éternelle de l'homme et son obéissance ou ses œuvres. Déjà, à cette époque ,quelques théologiens raisonnaient comme le fit plus tard un autre théologien protestant, Fabricius : « Si les bonnes » œuvres sont nécessaires, elles doivent l'être pour quelque » chose. Je ne m'inquiète point de tel ou tel but intermé» diaire, mais du but final ; or, il ne peut y avoir *in rerum* » *natura*, en ce qui nous concerne, d'autre but final que le » salut[2]. » Comment, en outre, faire comprendre au peuple que l'ordre immuable institué par Dieu, selon l'expression de Mélanchthon devenue stéréotype, exigeait les bonnes œuvres de l'homme, et que cependant son salut, qu'on avait jusqu'alors généralement considéré comme compris dans cet immuable ordre divin, ne dépendrait point de la manière dont cette exigence serait remplie ? Les luthériens rigides se tiraient d'affaire plus aisément : cet ordre immuable de Dieu, qui exige de l'homme l'obéissance ou les bonnes œuvres, n'est autre chose précisément que *la loi ;* or, chacun sait que la loi demande à l'homme l'obéissance ou les bonnes œuvres, mais elle ne les demande justement qu'à celui qui est encore sous l'ordre légal ou sous la loi : celle-ci, avec son anathème et ses exigences, est abolie ou limitée par l'Évangile, et, d'après l'Évangile, c'est Jésus-Christ qui accomplit à la place

[1] Salig. III, 58.
[2] *Apud Edzardum; vind. adv. Fabric. def. pag.* 95.

de l'homme cette obéissance commandée par l'ordre divin ; l'homme n'a rien à faire alors que de s'imputer par la foi cette obéissance comme la sienne propre [1].

C'était par un procédé analogue que les luthériens écartaient cette objection, qu'on ouvrait une large porte à tous les genres de péché en soutenant que le devoir d'obéissance a été aboli par l'Évangile. « Nous ne soutenons pas non plus, » répondirent-ils, que l'Évangile abolit par avance et pour » l'avenir le devoir d'obéissance ; nous disons seulement que » chaque fois que le pécheur se convertit avec la foi, la coulpe » de sa désobéissance est effacée, » ce qui, pendant toute la durée de la vie, se continue par des actes de foi et d'imputation sans cesse répétés. Mais c'est dire déjà que l'obéissance n'est point nécessaire pour le salut ; car le défaut d'obéissance étant toujours pardonné et suppléé par l'imputation de l'obéissance accomplie par Jésus-Christ, et tout le cours de la vie humaine n'offrant, jusqu'à la mort, aucun état ni aucun moment où il n'en soit pas ainsi, il s'ensuit que l'on doit repousser la prétention que les bonnes œuvres sont indispensables pour le salut [2].

Pour bien comprendre toute cette polémique et le cercle d'idées où elle avait pris naissance et sur lequel elle réagit à son tour, il faut porter une attention particulière sur les points que voici. D'après les idées des luthériens d'alors, il suffit de la foi seule pour assurer le salut à l'homme, immé-

[1] Par exemple, Wigand : (*Argumenta de necessitate bonorum operum, Magdeb.* 1555. *C.* 6) *: Obj. : Immutabiles Dei ordinationes necesse est aut fieri aut pœnas subsequi ; lex est voluntas Dei immutabilis cunctis hominibus proposita ; ergo necesse est legem ab hominibus impleri vel pœnas sequi. Deut.* 27. *Gal.* 3. *Matth.* 5, 19. *Resp. : Est argumentum legale, cui addenda est declaratio ex Evangelio. — Christi merito atque obedientia nos quoque et legi et Deo satisfacimus, nempe imputative, ne quis suis operibus imputet, quod est solius Christi.*

[2] Gallus (voyez Schlüsselbourg, VII, 447). — Puis : (p. 485) : *Jam cogitet Christianus homo, qualis sit hæc doctrina, quæ adeo non admittit remissionem aut condonationem debiti obedientiæ, ut contendat, sine ejus persolutione esse plane impossibile servari ? Non dicimus aut diximus usquam, Evangelium condonare debitum futuræ obedientiæ, aut dare licentiam peccandi, sicut impii de nobis fingunt, sed dicimus et asserimus, quod, quandocumque ingemuerit peccator, omnium ejus præteritorum debitorum, obedientiæ aut bonorum operum non præstitorum, Deus amplius non recordabitur, eoque non habita ulla ratione debiti necessitatisve bonorum operum servabitur.*

diatement et de plein droit; il le possède déjà, et cela en vertu du simple acte de foi par lequel il s'applique les mérites de Jésus - Christ. Viennent alors les bonnes œuvres, comme effets nécessaires de la foi ; elles ne sont point, par conséquent, nécessaires au salut, mais elles ne se montrent chez l'homme qu'après que le salut lui est déjà acquis, c'est-à-dire qu'il en est déjà devenu héritier, ainsi que Wigand l'explique fréquemment. Ces fruits de la foi ne sauraient jamais manquer au fidèle tant qu'il conserve la foi ; mais s'il la perd momentanément en tombant dans quelque péché grave, celui-ci est chaque fois et immédiatement effacé par le plus prochain acte de foi, de sorte que le défaut ou le contraire des bonnes œuvres ne peut jamais être préjudiciable à l'homme quant à son salut, puisque celui-ci n'est lié qu'à la seule condition d'avoir la foi. Or, quand on dit : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, » cette proposition, prise au sérieux et développée dans ses conséquences, signifie : Pour que l'homme soit sauvé, il faut que sa vie entière soit sanctifiée par l'amour de Dieu et du prochain ; ce qu'on lui demande, ce ne sont pas seulement les fruits de la foi qui se produisent d'eux-mêmes, c'est un *service de bonnes œuvres*, une pratique constante des bonnes œuvres, suivie avec une abnégation et des efforts persévérants ; c'est un travail et une lutte ayant pour objet la palme de la vie éternelle ; c'est, par conséquent, une vigilance qui éclaire sans relâche toutes ses actions, en les rapportant constamment à la volonté de Dieu et à l'éternité. Voilà ce qu'il faut à l'homme pour son salut. On comprend dès-lors comment les théologiens luthériens déclarèrent d'une voix unanime que la doctrine de Major était une doctrine désolante, et comment ils objectèrent que cette doctrine devait pousser les hommes au désespoir, parce qu'ils ne découvraient point en eux de bonnes œuvres. En parlant ainsi, ils avaient en vue la différence immense entre deux hommes, dont l'un adhère au système luthérien, et dont l'autre adopte pour base et pour règle de sa conduite l'opinion de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Le premier, le partisan de la foi protestante, s'impute le mérite et l'obéissance de Jésus-Christ ; il couvre et supplée par là tout ce qui lui manque, et tient déjà pour certain et assuré

qu'il est en possession de la justice et du salut ; il sait aussi, par conséquent, que ses actions ou ses omissions n'ont rien de commun avec son salut, qui ne dépend que de la foi, et il vit tranquille dans la conviction qu'ayant la foi, il ne peut manquer non plus d'en avoir les fruits, partant, maintes bonnes œuvres. Si, se voyant tomber dans des péchés graves, il reconnaît à cette chute qu'au moment de la faute il avait perdu la foi, il lui suffit d'un nouvel acte d'imputation pour la posséder de nouveau ; après quoi, les fruits de la foi se reproduisent également sans aucune contrainte ni aucun effort. Toute sa sollicitude s'applique donc à conserver dans son âme la certitude qu'il se trouve en état de grâce et revêtu de la justice, ou bien à renouveler cette foi spéciale, s'il y a lieu de craindre de l'avoir perdue. Le second, au contraire, celui qui a pris pour règle de conduite, d'après le principe de Major, que l'obéissance envers la volonté divine, l'amour de Dieu et du prochain, sont indispensables pour l'obtention du salut, celui-là ne regarde point le salut comme une chose dont il soit déjà complètement assuré. Pour lui, le salut est un bien placé en perspective et comme objet de son espérance, mais qu'il lui faut d'abord acquérir et gagner par une fidélité constante, par une sanctification progressive, par une surveillance constante et consciencieuse de soi-même, s'étendant jusque sur toutes ses actions, en un mot, par un service continué sans partage pendant toute la durée de sa vie ; un bien qui ne devient moins douteux et plus assuré qu'à mesure que l'homme se trouve plus certain de la sincérité de ses efforts et de ses progrès dans la charité et dans ses œuvres [1].

Voilà comment il se fit que, lors des *Conférences de Coswick*, en 1571, les luthériens ne purent s'entendre avec Mélanchthon, ni sur cette question, ni sur d'autres. Les flacianiens demandaient que Mélanchthon et ceux de Wittenberg ne rejetassent pas seulement les mots « pour le salut, » mais aussi la chose elle-même [2] ; car ils voyaient bien que Mé-

[1] C'est ainsi que s'explique, par exemple, Flacius, en 1558 (Apologie d'Illyricus en réponse à deux écrits antichrétiens de Justus Menius, N.).

[2] (*Magdeburgenses*) *volunt non tantum phrasin rejici, sed rem* (*Corp. Ref.* IX, 55). — Gallus dit de même : *Abjicite non tantum ῥητὸν, sed ipsam etiam διάνοιαν de necessitate operum ad salutem* (*Corp. Ref.* IX, 142).

lanchthon ne voulait éviter que l'expression et ce qu'elle renfermait de trop ouvertement contraire à la suffisance de la foi seule, mais qu'il ne voulait pas sacrifier la chose elle-même, à savoir, que l'homme ne parvient certainement point au salut, s'il ne s'applique aux bonnes œuvres. En effet, Mélanchthon essaya de faire passer cette formule : « Celui qui » veut être sauvé, doit avoir le commencement de l'obéis- » sance ou la charité ; » mais les luthériens virent fort bien que c'était reproduire la proposition de Major habillée d'autres termes, et ils repoussèrent également cette formule [1].

La question majoriste, et quelques autres devenues litigieuses, furent débattues à l'*Assemblée des Princes*, qui se tint à *Francfort* en 1558, et où se réunirent aussi un certain nombre de théologiens protestants, dans le dessein de délibérer sur les besoins de leur église et de trouver enfin un moyen de mettre un terme aux querelles. Mais les théologiens qui assistaient à la réunion n'inspiraient pas une entière confiance. On fit remarquer [2] que ceux de Souabe étaient favorables à l'osiandrisme, ceux de Hesse au zwinglianisme, ceux du Palatinat au majorisme, et que les autres, à l'exception de Gallus, étaient des gens présomptueux, dévoués uniquement à leurs opinions privées, la plupart courtisans, adulateurs et complaisants [3]. Enfin on tomba d'accord de proclamer le moyen terme de Mélanchthon ; on déclara qu'il fallait conserver cette proposition : « La nouvelle obéissance est néces-

[1] Ainsi *Hutter*, parmi les sept erreurs de Mélanchthon touchant la justification, met au sixième rang dans son énumération : *Operum necessitas ad salutem adstruitur in loco de justificat. in refutat.* 18 *argumenti adversariorum, his verbis : Dicimus oportere in salvandis existere pœnitentiam, fidem inchoatam, obedientiam seu dilectionem (Conc. conc. p.* 347). — Flacius, de son côté, dit : « Beaucoup de choses, qui n'ont rien à voir au salut, sont pourtant né- » cessaires à un homme qui doit être sauvé, telles que la tête, les pieds, l'esto- » mac, la nourriture, la boisson, voire un autre endroit que j'ai failli nommer. » (*Admon. de Cav. error. Maj. P.* 2.) — Schlüsselbourg cite comme une hérésie de Major la proposition touchant la nécessité des bonnes œuvres pour l'homme qui veut être sauvé (*Catal. hæret.* VII, 50). — Chemnitz trouve défectueuse cette proposition : *Bona opera sunt necessaria salvandis* (Unschuld. Nachricht ; 1711, pag. 896).

[2] Voy. dans Salig. III, 276, lettre d'un théologien de l'Assemblée, Hartmann Beyer, suivant la supposition de l'éditeur.

[3] *Des chiens muets* (*Stumme Hunde*), qualification injurieuse qu'on appliquait aux prédicateurs qui se contentaient de prêcher les préceptes sans reprendre les vices. (*N. du T.*)

saire, » mais qu'on n'ajouterait point ces mots « pour le salut, » parce que cette addition pouvait s'interpréter dans le sens d'un mérite, et nuirait ainsi à la doctrine de la grâce [1]. Mélanchthon rapporta à cette époque qu'un Anglais lui avait dit à quel point les nations étrangères étaient scandalisées de ce que les théologiens d'Allemagne doutassent encore ou niassent même que les bonnes œuvres fussent nécessaires pour le salut. « C'est une honte et un péché, » lui avait dit cet Anglais, « que dans l'église on mette encore en question » si la proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires » pour le salut, » est vraie; car il y a pourtant une différence « entre nécessité et mérite [2]. »

Cependant la querelle durait toujours, et les luthériens rigides ne se montrèrent point satisfaits de la décision de l'assemblée de Francfort. Le nom de Major était alors tellement exécré, que Heshusius, dans une confession publique, témoigna qu'il se repentait de l'abominable péché qu'il avait commis alors qu'il s'était laissé donner le titre de docteur « par cet opprobre de la théologie [3]. » Mélanchthon lui-même, jusqu'au jour de sa mort, se vit accusé de nombreuses altérations dans la doctrine de la justification, et le même reproche s'adressa à toute l'école de Wittenberg. On mettait à leur charge d'avoir offert aux prélats catholiques, Jules Pflug et l'évêque de Meissen, lors des conférences de Pégau, d'abandonner le mot *sola* [4]; d'y avoir dit aussi que nous sommes justifiés *principalement* par Jésus-Christ; d'avoir toujours dit, dans l'Intérim de Leipzig et dans d'autres écrits, lorsqu'il s'agissait de la justification par la foi : La foi, à laquelle la charité, l'espérance et les autres vertus sont inhérentes, justifie,» ce qui correspond évidemment à la doctrine papiste, que nous sommes justifiés par la foi formée par la charité, ou par

[1] *Struve;* Histoire ecclés. du Palatinat, pag. 63.

[2] Salig. III, 395. — [3] L. c. III, 437.

[4] Ainsi on lit dans la liste des altérations, présentée par Flacius et ses adhérents : *Articulum justificationis multipliciter corruperunt. Primum abjiciendo particulam sola, quam diu in lectionibus, concionibus et scriptis reticuerunt, et diserte cum episcopis Misnensi et Pflugio in Begensi conventu contulerunt, quod de voce sola certare nollent, quod scriptum Philippus in manus dedit Illyrico, jubens sibi describi exemplaria spargenda, de quo etiam errore et adjunctis sequenti die Illyricus coram modeste cum dom. Philippo expostulavit* (*Cod. Ger.* 1314. *f.* 217. *b.*).

la foi et les bonnes œuvres. C'est aussi pour cela, disait-on, qu'ils avaient entièrement passé sous silence, dans la même occasion, la justice imputative, ou confondu, comme Major, la justice imputative avec la justice inhérente. Ce même Major avait distingué dans ses écrits un double salut, le salut de la vie présente, qui s'acquiert gratuitement par la foi, et celui de la vie future, qui doit être obtenu par une lutte légitime ou par la nouvelle obéissance, et personne, à l'Université de Wittenberg, ne s'élevait contre cette erreur. De plus, Mélanchthon avait dit en plein consistoire, à l'osiandriste Artopœus, que la grâce et le don par la grâce, ou la justice et le renouvellement, sont une seule et même justice[1]. Enfin, Major soutenait que la justice, ou le salut devant Dieu, est embrassée par la foi et par la confession. — Toutes ces accusations, tous ces reproches remplirent l'âme de Mélanchthon d'un ressentiment amer qu'il laissa éclater encore peu de temps avant sa mort; le livre de Confutation de Weimar, qui venait de paraître, condamnait l'assertion de Menius, que les bonnes œuvres servent à la conservation de la foi, ce qui fit dire à Mélanchthon qu'il reconnaissait bien à ce trait la sophistiquerie malicieuse et la théologie antinomiste de ces pourceaux, l'un d'eux lui ayant même écrit, quelques années auparavant, que Dieu ne se met point en souci de nos œuvres[2].

L'horreur de toute phrase ou tournure, susceptible d'établir un rapport quelconque entre l'obéissance ou les bonnes œuvres de l'homme et la vie éternelle, devenait cependant, d'année en année, plus intense, plus profonde et plus générale dans toute l'étendue de l'Allemagne protestante. Jusqu'alors il avait semblé parfaitement innocent à beaucoup de théologiens luthériens, de soutenir que la foi est conservée par les bonnes œuvres, et que celles-ci, par conséquent, sont au moins indirectement et médiatement nécessaires au salut. Mais depuis la querelle suscitée par Menius, on trouva qu'il fallait repousser même cette doctrine, si l'on voulait conser-

[1] *Philippus in Consistorio ad Petrum Artopœum, Osiandristam, clare affirmavit, gratiam et donum per gratiam, et justitiam et novitatem esse unam et eamdem justitiam, et hanc sententiam Artopœus, ut ipsemet nobis dixit, obviis, quod aiunt, ulnis amplexus secum omnino consentire confessus est.* L. c.

[2] Salig. III, 491.

ver intact l'article de la justification. Le livre de Confutation l'énumère parmi les pernicieuses erreurs papistes de Major, disant « qu'elle donne occasion aux chrétiens de se confier en leur orgueilleuse présomption et dans leurs propres œuvres et leurs propres dons. » Wigand déclara que cette doctrine touchant la conservation de la foi, ou du salut et de la justice, par les bonnes œuvres, est une désolation et un tourment pour les consciences; car la conscience, d'après lui, ne peut jamais se reposer sur de bonnes œuvres, qui sont toujours extrêmement faibles et chétives et souillées de mainte manière, de sorte que les hommes vivraient dans une perpétuelle incertitude et tomberaient aisément dans le désespoir[1]. Dans un écrit publié *ad hoc* en 1570[2], Wigand soutenait en outre que ce dogme de la conservation de la foi et du salut par les bonnes œuvres est venu de l'officine de l'Antechrist, autrement dit des catholiques, et que, pour cette seule raison déjà, il faut le repousser.

Nouvelle querelle sur cette question ! nouvelle scission entre les théologiens protestants ! *Sarcerius*, qui jadis avait fait imprimer que les bonnes œuvres servent à conserver la foi chez l'homme, publia une rétractation, où il déclarait qu'il avait reconnu que cette assertion avait beaucoup trop d'affinité avec l'abominable doctrine de la nécessité des œuvres pour le salut. D'autres, au contraire, notamment Selnekker, continuaient à maintenir cette proposition comme exacte et vraie. Les flacianiens lui ayant reproché, dans les Actes du Colloque d'Altenbourg, d'avoir défendu cette erreur : « Les bonnes œuvres que le Saint-Esprit opère lui-même dans les fidèles sont nécessaires pour la conservation de la foi, » il répondit dans sa défense que Luther lui-même en avait dit autant dans sa Postille, et après lui Urbain Regius, Brenz, Gui Dietrich; que, dans leurs écrits, on rencontre souvent ces expressions : *Conservare Christum per obedientiam*, *retinere Christum bona agendo*[3]. *Chytræus* essaya également de mettre cette doctrine en crédit parmi les luthériens. Aussi était-il dit dans la Concorde souabo-saxonne et dans la Formule de Tor-

[1] *Wigandi argumenta de necess. bon. operum ad sal.* F. 4.
[2] Voy. Schlüsselbourg, VII, 676, etc.
[3] Réponse de Selnekker à la calomnie des flacianiens. L. 2.

gau : « Quelques-uns font valoir cette opinion vraie et chré-
» tienne, que nous devons faire des bonnes œuvres, afin que
» nous ne perdions point, en vivant dans une oisiveté stérile
» et selon la chair, la foi, ni la justice et le salut qui nous sont
» acquis par Jésus-Christ seul, donnés par pure grâce et reçus
» uniquement par la foi, mais que nous les conservions par la
» grâce et la vertu de Dieu. » Mais Wigand et Heshusius protestèrent. C'était, disait le premier, se tromper et introduire une doctrine nouvelle, de prétendre que nous devons faire de bonnes œuvres pour conserver la foi et la justice. On ne peut, disait le second, indiquer cela comme une raison de faire des bonnes œuvres ; car sans cela il est impossible de ne pas attribuer aux œuvres une valeur causative par rapport à la justice et au salut ; la proposition est dangereuse[1]. La question de savoir si cette proposition de Mélanchthon, Chytræus et autres : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour conserver la foi, » devait être conservée, fut agitée dans un synode tenu à Kœnigsberg en 1567. Elle fut résolue négativement, attendu que, « si cette proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour conserver la foi, » était vraie, il faudrait aussi admettre cette autre proposition : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut ; » or, celle-ci étant fausse, l'autre doit l'être également[2]. »

Enfin la Formule de Bergen trancha cette question définitivement pour tous les luthériens orthodoxes. Les conférences duraient encore lorsque Zanger reprocha à Selnekker d'avoir défendu la proposition que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut. Mais, depuis lors, Selnekker avait adopté les idées de Sarcerius, ou bien il voyait de quel côté penchaient les orthodoxes ; il s'excusa donc de son mieux, et promit d'abandonner la proposition[3]. On déclara donc dans la Formule de Concorde que « la justice reçue par la foi, ou encore la foi elle-même, n'est conservée ni entièrement ni en partie par nos œuvres ; qu'avant la présente querelle, il est vrai, quelques purs docteurs avaient usé de ces sortes d'expressions dans l'interprétation de la sainte Écriture ; mais

[1] *Ex manuscripto*, chez Trier, pag. 403.
[2] *Hartknoch*, Hist. ecclés. de Prusse, pag. 424.
[3] Voy. ci-dessus, tom. II, pag. 326.

qu'ils n'avaient nullement voulu, en le faisant, confirmer cette erreur des papistes. »

On ne pouvait manquer, dans le cours de cette controverse, d'attaquer également ceux qui soutenaient la simple *nécessité des bonnes œuvres*, sans aucun rapport direct avec le salut. Nous avons déjà vu que beaucoup de luthériens ne s'arrangeaient de cette nécessité qu'en faisant une réserve qui la rendait complètement illusoire, à savoir, qu'elle n'existe que dans la doctrine de la loi, mais non dans l'Evangile. Plus d'un, sans doute, tout en se rendant compte des conséquences qui ressortaient de cette proposition, était cependant retenu par la crainte que le peuple, si on lui prêchait l'inutilité complète des œuvres et de l'obéissance, n'achevât de se plonger dans l'abîme de l'indifférentisme moral ; ou bien ils voulaient éviter de donner plus de consistance encore au reproche si souvent jeté à la doctrine protestante, d'être la cause de l'immoralité générale par les fruits qu'elle produisait. Toutefois, il y eut des théologiens que cette considération n'empêcha point de nier positivement la nécessité des bonnes œuvres, même sans cette addition « pour le salut. » *Agricola*, comme nous l'avons déjà dit [1], était de ce nombre. En 1562, Eusèbe Menius se plaignait à Wittenberg de ce qu'on flattait le peuple, déjà trop friand de pareils mets, en assurant que les promesses de la grâce et du salut sont absolues et sans conditions, et qu'on ne doit pas les remettre en doute en ajoutant la condition d'une obéissance nécessaire [2]. Sur ces entrefaites, *Musculus*, à Francfort-sur-l'Oder, avait avancé qu'il ne suffisait pas de condamner le majorisme, ni de déclarer que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires pour le salut, mais qu'il fallait aussi condamner les *minoristes*, c'est à-dire ceux « qui veu-

[1] Voy. ci-dessus, tom. II, pag. 163.

[2] *Postea, ut commentum blandum incautæ et stolidæ multitudini, quæ laxari libertatem lætatur, aliis seu blanditiis seu deliciis conditam instillent et imprimant efficacius, hunc etiam paralogismum, tanquam cœlitus demissum oraculum jactitant, et singulis propemodum paginis et lineis infarciunt, et ampullis verborum sesquipedalium exornatum et involutum venditant : impossibile est, promissionem certam esse, cum qua ponitur conditio obedientiæ necessariæ* (*Euseb. Menii oratio de vita Jac. Milichii. Witeberg.* 1562. C. 3).

lent diminuer (*minoriren*) et abréger cette doctrine, et insister seulement sur la nécessité des œuvres [1]; » ceux-là aussi, disait-il, abusaient de l'Evangile ou en corrompaient l'esprit. Au rang de ces minoristes, il mettait particulièrement son collègue Abdias (ou Gottschalk) Prætorius, mélanchthonien, qui avait été chargé, comme lui, de donner son avis sur les décisions de l'assemblée des princes tenue à Francfort. Musculus déclara d'abord, en chaire, que ceux-là sont dévolus à Satan, qui enseignent que la nouvelle obéissance est nécessaire ; qu'un diable vaut l'autre. Dans un autre sermon il dit : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, et : Les bonnes œuvres sont nécessaires, mais pas pour le salut ; — ce sont deux hauts-de-chausse de même drap. » En même temps il accusait ses adversaires, « les minoristes, » de mêler à la justification les bonnes œuvres ou la charité [2]. Nous avons raconté ailleurs [3] quelle influence cette querelle exerça sur l'Université, qui put dater de cette époque sa décadence totale. Dans un livre spécialement consacré à « la liberté des bonnes œuvres, » ayant pour épigraphe ce texte de l'Epître aux Galates : « Demeurez constamment dans cette liberté qui nous a été acquise par Jésus-Christ, » Musculus démontra que tout ce qu'on avait coutume de citer comme cause et comme but de la nécessité des bonnes œuvres, ou ne démontre point cette nécessité, ou démontre d'une manière tout aussi victorieuse que les œuvres sont nécessaires pour le salut ; qu'en outre, du moment qu'on déclare les bonnes œuvres nécessaires, il est dans la nature des choses que cette nécessité implique mérite, par quelque subtilité qu'on s'efforce d'écarter cette conséquence [4]. Toutefois, ce n'était point Musculus tout seul,

[1] *Musculus, vom Missverstand des Evangeliums.* J. 3.

[2] « Et, de même que le loup ne se peut jamais déguiser si bien de la peau de mouton que l'on ne puisse le reconnaître à ses griffes, de même les minoristes se trahissent en faisant imprimer publiquement que dans la justification doivent être comprises la foi et la charité. » (L. c. J. 4.)

[3] Voy. ci-dessus, tom. II, 384.

[4] *Voy. Endlicher Bericht A. Prætorii* (avis final de Prætorius); 1563. pp. 160, 163. — Page 329, il est dit que, dans une dispute soutenue à Berlin, quelqu'un ayant opposé à Musculus l'autorité de Mélanchthon, Musculus aurait répondu : *Philippus* est un *patriarcha omnium hæreticorum.*

c'était un parti tout entier qui, d'accord avec lui, attaquait dans la Marche électorale Prætorius et les autres mélanchthoniens qui pensaient comme lui. On reprochait à Prætorius de ne jamais parler que des œuvres, au lieu de la foi qu'on doit seule prêcher. Le *facere*, disait on, doit être relégué dans l'Ancien Testament, et n'a que faire dans le nouveau ; enseigner le *facere*, autant vaudrait enseigner le Marcolphus et l'Ulespiegel[1] ; une seule chose est nécessaire, c'est d'entendre (la prédication de la foi); le *facere* est une invention du diable, et tous ceux qui l'enseignent lui appartiennent. On reprochait en outre à Prætorius de soutenir la nécessité de la prière, qui « n'est pas une œuvre de l'homme, mais un esprit répandu sur la maison de David[2]. »

Une lettre de Prætorius à l'électeur de Brandebourg fait voir comme on était toujours ramené, par la théorie luthérienne de la justification, à écarter l'obligation impérative contenue dans la proposition de la nécessité des œuvres. Quelques-uns s'expliquaient cette nécessité en disant : Les bonnes œuvres ne sont nécessaires que parce que l'homme justifié les fait; et quand il les fait, elles ne lui sont pas demandées comme une chose exigée de Dieu; car sans cela elles seraient une condition établie par Dieu, partant, nécessaire pour le salut; mais il les fait de lui-même, c'est-à-dire comme effets naturels de sa foi. C'était ainsi encore qu'ils interprétaient cette expression de Mélanchthon, que l'obéissance est nécessaire à cause de l'ordre divin : C'est, disaient-ils, l'ordre établi par Dieu que l'homme fasse de bonnes œuvres ; c'est-à-dire, il les fait de lui-même, et c'est là précisément l'ordre établi par Dieu, qui a arrangé les choses de manière que le fidèle fasse de bonnes œuvres spontanément et sans aucune contrainte.

La querelle que Musculus et Prætorius agitaient à Francfort s'étant transplantée à Berlin, où le prieur *Buchholzer* embrassa le parti de Prætorius et *Agricola* celui de Musculus, l'électeur *Joachim* en prit connaissance à son tour et n'hésita pas à se déclarer. Ce prince qui, vingt ans aupara-

[1] Livre très-populaire, sorte de roman facétieux plein de farces grossières.
[2] Endlicher Bericht Prætorii, pag. 342, etc.

vant, avait dit à son représentant pour le Colloque de Ratisbonne de lui rapporter le *sola* ou de ne point revenir, ne balança pas un instant à prendre parti pour le théologien qui développait de la manière la plus pure et la plus complète le système de Luther, et n'en gâtait point le caractère consolant en y mêlant une nécessité des bonnes œuvres. En 1563, il déclara publiquement « qu'il tenait la doctrine de Musculus pour la vraie doctrine et l'approuvait publiquement. » En disant ces mots, il leva sa canne comme s'il voulait en frapper Buchholzer au visage, et le quitta fort irrité de ce qu'il se fût laissé séduire par Prætorius. En partant, il lui dit encore : « Messire Georges, je veux tenir bon pour la doctrine de Musculus ; je recommande mon âme à Dieu après ma mort, mais la vôtre au diable avec votre doctrine de Gottschalk. » Buchholzer ayant remis une remontrance, Joachim écrivit au-dessous : « Celui qui enseigne cette proposition : *Bona opera sunt necessaria* seulement, celui-là blasphème et renie *doctrinam de Filio Dei*, *Paulum*, *Lutherum*, *et est incarnatus diabolus, Lucifer*, *Beelzebub* et un séducteur des pauvres gens *et mancipium diaboli*, et sera éternellement en enfer avec Judas. Kirieleis[1] ! »

Parmi les innombrables controverses de ce temps, aucune n'exerça sur la forme et la substance de l'enseignement religieux une influence plus puissante et plus profonde, que cette querelle suscitée par le majorisme. Chacun dut se poser cette question, si les bonnes œuvres sont nécessaires ou non pour le salut ? Chacun dut constamment conserver la réponse dans sa mémoire. Nul prédicateur ne pouvait la tourner, ni l'écarter, ni essayer de garder une attitude neutre dans la controverse qui s'éleva sur ce sujet. La solution de la querelle ne dut pas avoir moins d'intérêt aux yeux des communautés qu'à ceux des théologiens et des prédicateurs. Or, il se découvrit promptement que le dogme de Major était souverainement impopulaire, et que les doctrines en possession de la faveur publique étaient celles qui flattaient les penchants vicieux et la licence de la multi-

[1] *Müller* et *Küster*. Berlin ancien et moderne. I, 299, etc. — *Spieker*, descripit. et hist. de l'Église N. D. à Francfort-sur-l'Oder, pag. 185.

tude. Les prédicants trouvèrent que, pour conserver la faveur et l'approbation de leurs communautés, ainsi que les émoluments attachés à cette faveur, et pour ne pas compromettre leur réputation d'orthodoxie luthérienne et de protestantisme pur, ils n'avaient qu'à éviter avec le plus grand soin de faire dépendre, en quoi que ce fût, le salut de l'homme de sa conduite morale, et de poser comme condition de ce salut autre chose que la foi. Ils devaient même se garder de recommander avec quelque insistance la pratique des bonnes œuvres, et s'ils ne voulaient pas se voir accusés, par leurs collègues et leurs auditeurs, de renier l'orthodoxie luthérienne, ils devaient s'abstenir de rapporter au salut, de quelque manière que ce fût, les bonnes œuvres, l'amour de Dieu et celui du prochain. — Nous allons faire voir, par deux exemples, comment on prêchait alors sur ces matières. Dans un sermon prononcé en 1561 par *Alexius Prætorius*, surintendant à Meissen, on lit :

« Nous sommes inégalement enclins au bonnes œuvres et aux mauvaises. A faire le mal, nous sommes passés maîtres ; mais pour ce qui est de faire le bien, nous sommes pauvres ; voilà pourquoi nous ne pouvons rien gagner. Que vous semble donc de cette consolation, alors qu'on parle ainsi des bonnes œuvres (comme si elles étaient nécessaires pour le salut) ? Le diable d'enfer pourrait-il en donner une pire ? — Celui qui veut être sauvé ne doit point connaître les bonnes œuvres qu'il aurait faites, n'en tenir aucun compte, et ne se rassurer que dans l'idée que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs. — Si nous devons mener une vie chrétienne et nous appliquer aux bonnes œuvres, ce doit être pour éviter que les impies prennent occasion de notre vie coupable pour blasphémer et outrager Dieu. Voilà pourquoi il est bon qu'on fasse de bonnes œuvres. — Nous devons faire le bien, afin que chacun dise du bien de nous, et que nul ne puisse dire : Je l'ai vu faire le mal. Le chef de famille ne doit pas coucher avec sa servante ; voilà de mauvaises œuvres. Il faut que nous fassions de bonnes œuvres, mais elles ne servent point pour le salut à celui qui les fait. On ne doit pas dire : Les bonnes œuvres sont utiles pour le salut ; car c'est donner raison au pape et rendre Jésus-Christ inutile [1]. »

Dans les sermons de *Joachim Mœrlin*, sur les psaumes, on lit :

[1] Voy. Wilisch : *Arcan. biblioth. Annæberg*, p. 271-295.

« Cher ! dis-moi quelle horrible abomination peut bien habiter dans la bande de Major ? si nous enseignons que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut devant Dieu, et qu'il les faut faire pour s'assurer ce salut quand nous compterons avec Dieu, que dit saint Paul ? que les bonnes œuvres alors ne sont plus ni utiles ni bonnes devant Dieu, mais deviennent ordure et dommage. Et puis, si les œuvres sont si nécessaires qu'il les faut faire et posséder pour le salut, qu'y fait donc Jésus-Christ ? et n'est-ce pas renier toutes ses souffrances et sa mort ? — Cher ! Major n'enseigne-t-il pas de belles choses touchant les bonnes œuvres et Jésus-Christ ? Laissons parvenir cette doctrine à nos descendants ; ne crois-tu pas que cela deviendra une jolie église ? Et encore on ne veut pas laisser châtier une pareille doctrine, ni que personne n'en murmure ; sans parler de ce que cette doctrine fait des bonnes œuvres fange et ordure, et en réalité, annule totalement Jésus-Christ [1]. »

On examinait aussi avec soin les maîtres d'école, pour s'assurer qu'ils ne fussent pas entachés de cette hérésie de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut [2]. Maints théologiens cherchaient à se tirer d'affaire à l'aide de distinctions ingénieuses, afin d'éviter, d'une part, les déductions fatales qu'amenait évidemment la suppression de toute connexité entre les vertus de cette vie et le salut de l'autre, et pour échapper cependant, d'un autre côté, au reproche de professer l'hérésie majoriste ; c'est ce que fit, par exemple, *Besler*, au nom de plusieurs prédicateurs de Nuremberg que ceux de Ratisbonne avaient accusés de majorisme en 1563[3].

[1] Sermons de Mœrlin sur les Psaumes. Erfurt, 1580 ; III, 24.

[2] Ainsi, par exemple, dans le pays de Brunswick, on posait aux maîtres d'école les questions que voici : *Qu. Quid sentis de bonis operibus, an ad salutem necessaria? Resp. Non sunt necessaria. Qu. Damnasne errores Calvinistarum? Resp. Damno* (Voy. Schlegel, Hist. de la Réforme, II, 348).

[3] *Objicitis nobis Majorismum et Synergismum, ad quos errores alios ex nobis obmutescere, alios frigide et generaliter eos arguere, dicere audetis. Respondeo hic meo nomine, me ad necessitatem bonorum operum ad salutem nunquam obmutuisse, quam primum pro mea tarditate errorem deprehendi. Et sæpe hoc argumentum explico et refuto, ubi sic incedunt : Inchoationem esse necessariam ad salutem; bona opera seu novitatem in hac vita esse inchoationem; ergo necessariam ad salutem, et quod Philippi fuit : nos salvos esse merito, efficacia et inchoatione. Talis enim sit noster Salvator. Respondeo enim, necessarium esse Spiritum sanctum in nobis inchoantem fidem et novitatem, sed non effectus seu ipsam novitatem vel bona opera. Et multiplicatione illegitima terminorum Ecclesiæ insidias strui utcumque intelligo et oppugno pro mea ruditate, quotiescumque et ubicumque opus est, nec fidem in inchoa-*

Un théologien de Kœnigsberg, *Wolfgang Peristerius*, se fit accuser d'hétérodoxie en soutenant que les œuvres du Saint-Esprit sont nécessaires pour le salut. En vain il représentait que la foi, comme on en tombait généralement d'accord, est nécessaire pour le salut, et que, par conséquent, il lui était permis de dire que les œuvres du Saint-Esprit, au nombre desquelles est avant tout la foi, sont nécessaires, etc. [1]. Son collègue, le prédicateur Morgenstern, le taxa de majoriste du haut de la chaire et en le nommant par son nom. Le surintendant *Wolfram*, à Heldbourg, fut également accusé de majorisme, et la mort seule le sauva de la destitution, pour avoir dit que les bonnes œuvres sont déjà présentes dans l'acte de la justification, bien qu'il accordât qu'elles n'ont aucune influence sur celle-ci, et que, d'ailleurs, il condamnât le majorisme [2].

Un arrangement ayant été pris par les deux cousins, l'électeur Auguste de Saxe et le duc Jean Guillaume, on essaya encore une fois d'un Colloque pour terminer enfin, s'il était possible, les querelles au sujet du dogme de la justification. Ce Colloque s'ouvrit à Altenbourg, à la fin du mois d'octobre de l'an 1568. Du côté de l'électeur se présentèrent Eber, Salmuth, Freihub, Pierre Prætorius, Cruciger le Jeune, Schütz et Moller; du côté du duc, Wigand, Cœlestin, Irenæus, Rosinus, Bresnicer, Kirchner et Burggrav. Le duc Jean-Guillaume en personne se chargea de diriger les débats. Mais il

tione Spiritus, seu novitate operum, quasi inde aliqua pars salutis existat, sed in merito Christi tantum niti debere, ut sit fides justificans, et sola justificans exclusa non solum dignitate, sed et ipsa præsentia operum in justificatione, et avertere oculos mentis ab omni novitate, et solum meritum Christi intueri, necessarium solum ad salutem; esse synergiam publice, et ubicumque opus est, repudio. — (Actes de la Réforme; Conserv. de Noremb. n° 141).

[1] Voy. Wolfgang Peristerius, courte Confession touchant la justification et la Cène (*Kurze Bekenntniss v. der Rechtfertig. u. dem Abendmahle*). 1577. B.

[2] *Multum contendit de præsentia bonorum operum in actu justificationis, et tamen protestatur se damnare ex animo Majorismum.* — Heshusius concluait que d'après cela les bonnes œuvres seraient pourtant nécessaires pour le salut, et que l'homme ne pourrait être sauvé sans bonnes œuvres (Voy. *Kraus :* Hist. du pays de Hildburghausen, IV, 139, 141).

n'y eut point de conférences orales, les théologiens du duc s'y étant refusés et ne consentant à discuter avec les théologiens de la partie adverse que par écrit. De la sorte, toute l'affaire se réduisit à un échange de mémoires et de réfutations, de répliques et de dupliques, où les deux partis s'accusaient et se défendaient réciproquement ; cette bataille d'écritoires se prolongea même encore pendant plusieurs mois.

Les théologiens du duc ouvrirent le combat par une série d'accusations relatives à des altérations du dogme de la justification, dogme capital du protestantisme. Ils énuméraient neuf erreurs, dont les théologiens de Wittenberg et de Leipzig se seraient rendus coupables, soit directement, soit indirectement, en prenant la défense des auteurs, ou en les tolérant en silence, à savoir : 1° Que nous sommes justifiés devant Dieu par l'imputation de la justice de Jésus-Christ, ainsi que par la nouvelle obéissance ; 2° que nous sommes justifiés et sauvés *principalement* par la foi ; 3° que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut ; 4° qu'elles conservent la foi et le salut ; 5° qu'on ne doit pas disputer sur le mot *sola ;* 6° qu'il y a une différence entre la justice et le salut ; 7° que la justice des chrétiens est imparfaite en cette vie ; 8° que la vie éternelle est donnée en récompense des bonnes œuvres ; 9° qu'on embrasse et reçoit le salut et la justification par la foi et par la confession. Ces accusations étaient, pour chaque erreur, appuyées de citations tirées des écrits de Major, de Mélanchthon, d'Alésius, de Selnekker et des Actes de l'Intérim de Leipzig, et, pour chaque erreur aussi, on y joignait la réfutation et la preuve du contraire par des passages de Luther. Les théologiens de l'électeur répondirent à cette attaque qu'ils démontreraient à leur tour que quelques-uns de leurs adversaires avaient enseigné des erreurs non moins grossières touchant l'article de la justification, et les avaient mises en circulation, au grand scandale et embarras des gens du peuple [1]. En même temps, ils déclarèrent être complètement d'accord avec ce qui était contenu dans la collection officielle des écrits normaux de Mélanchthon.

[1] Actes du Colloque d'Altenbourg ; éd. de Wittenberg. f. 19.

Bientôt il fut évident que la querelle roulerait principalement sur la question de savoir si, dès le moment de la justification, les dons du Saint-Esprit, ou les bonnes œuvres intérieures, sont déjà présentes simultanément avec la foi, ou bien si, dans ce moment, la foi existe et opère encore seule, et si les autres dons ou vertus viennent seulement ensuite et présupposent déjà la justification. Cette dispute s'était logiquement engendrée de la querelle de Major. En examinant la question de savoir ce qui est nécessaire au salut de l'homme, on se sentait poussé à se replier sur la justification ; car on était de tous côtés d'accord pour reconnaître ce canon : « Nous sommes sauvés de la même manière et par les mêmes causes que nous sommes justifiés devant Dieu. » On raisonnait donc parfaitement juste en disant : Si les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut, elles constituent aussi un élément essentiel de la justice de l'homme devant Dieu ; si elles sont un élément essentiel de sa justice, elles sont aussi (sinon *actu*, du moins potentiellement, comme intention et commencement de la charité) nécessaires dans l'opération par laquelle il est mis dans l'état de justice ; mais si elles sont nécessaires pour la justification, il s'ensuit que la doctrine capitale du protestantisme, celle de la justification par la foi seule, est sans fondement, ainsi que l'opposition que cette doctrine établit entre la foi et les bonnes œuvres. Voilà pourquoi Flacius fit remarquer que le fondement du majorisme et du méniisme était de faire du renouvellement une partie intégrante de la justification [1]. On se convainquit de plus en plus que, pour conserver dans leur pureté les deux articles de la justification et du salut, il fallait ne mêler les bonnes œuvres ni à l'un ni à l'autre, et qu'en les faisant intervenir dans le salut on ne pouvait échapper à la nécessité de les mettre aussi en rapport avec la justification. Or, si les bonnes œuvres intérieures ou les dons du Saint-Esprit n'ont aucun rapport avec la justification ; si celle-ci s'opère et s'accomplit sans aucun concours des œuvres, et uniquement par

[1] *Est præcipuum fundamentum Majorismi et Meniismi, quod novitas et vivificatio per Spiritum sanctum sit pars justificationis, quod fermentum multorum scriptis nunc inseritur.* (Lettre à Schnepf. *Corp. Ref.* IX, 232.)

la seule foi, ce serait en effet une erreur que de vouloir adopter même une simple nécessité de coexistence des dons du Saint-Esprit avec la foi dans l'acte de la justification; elles ne sont alors, au contraire, que les fruits de la justification et la suivent. D'ailleurs, il serait même difficile de comprendre à quelle fin pourrait servir la présence de ces dons, de ces vertus ou de ces œuvres intérieures, de l'amour de Dieu et du prochain, etc., puisque dans le seul acte dont il s'agisse alors, dans l'acte de la justification de l'homme, elles joueraient un rôle complètement oisif.

Ce fut particulièrement *Flacius* qui souleva sérieusement cette question importante, dont la discussion forma une des phases essentielles du développement de la doctrine protestante. Dans sa « *Clavis*, » il démontra à l'aide de dix arguments, que la proposition : « La foi n'est jamais sans bonnes œuvres, » interprétée dans le sens d'une présence actuelle, était une errreur. Flacius fit valoir que les bonnes œuvres ne sont que les fruits du bon arbre, c'est-à-dire de l'homme déjà justifié ; qu'elles font partie du renouvellement qui ne vient qu'après la justification ; que l'homme, pour aimer Dieu, doit déjà être assuré de sa justification et de la rémission de ses péchés ; que Dieu justifie l'impie qui ne fait point d'œuvres du tout (Rom. III, 24 ; IV, 5), qui, par conséquent, non-seulement ne fait ni n'opère encore rien dans la justification, mais qui ne possède même absolument rien qu'on puisse qualifier de bonne œuvre. Si l'on s'écartait de ces principes, on revenait nécessairement, disait-il, à la *fides formata* des papistes et au majorisme ; car un papiste ou un majoriste argumenteront ainsi : La seule foi vivante justifie, ou cette foi n'est jamais sans bonnes œuvres actuellement présentes; donc la foi ne justifie qu'autant qu'elle a de bonnes œuvres ; personne n'est donc justifié sans les bonnes œuvres qui doivent exister en vertu de l'ordre établi par Dieu, et ainsi nous sommes justifiés par une foi ornée ou formée de bonnes œuvres. En outre, Flacius démontrait encore que la foi n'est pas la cause prochaine, la mère des bonnes œuvres, mais seulement la cause éloignée ; que d'abord elle justifie ; que, la justification accomplie, elle embrasse le Saint-Esprit, qui renouvelle l'homme et le crée aux bon-

nes œuvres, et qu'alors seulement celles-ci se montrent chez l'homme; qu'on eût, par conséquent, à se bien garder de mettre la charrue avant les bœufs, l'effet avant la cause, les bonnes œuvres avant la justification.

Mœrlin déclara également que c'était un blasphème de dire que la foi sans les bonnes œuvres n'est rien ni ne peut rien; que sans elles la foi n'a ni vertu ni efficacité. Mais Mélanchthon s'éleva avec colère contre cette exclusion : « Je repousse cette plate et sotte sophistiquerie qui dit : Le *sola* exclusif, par la foi seule, n'exclut pas seulement le mérite, mais aussi la présence actuelle de l'obéissance. Est-ce qu'ils pourront dire, ces impertinents benêts, que dans Élie, saint Jean-Baptiste, saint Paul, la nouvelle obéissance n'est pas présente? Mais je ne veux pas disputer longtemps là-dessus, et j'exhorte tous les cœurs pieux et craignant Dieu à éviter et à fuir ces folles impostures et cette pernicieuse sophistiquerie[1]. » Peucer, son gendre, manifesta aussi son mécontentement, quand il retrouva cette exclusion dans la Critique des articles de Francfort par les théologiens d'Iéna[2].

Les théologiens du duc donnèrent à entendre qu'ils désiraient voir traiter dans les écoles et par les lumières de la science la question un peu confuse de la présence des bonnes œuvres dans la justification; mais en même temps ils reprochèrent à ceux de Wittenberg d'affirmer, d'une part, qu'ils insistaient vivement sur les termes exclusifs de l'article de la justification, tandis que, de l'autre, ils s'efforçaient pourtant de faire entrer les bonnes œuvres dans la justification, en insistant si fortement sur la nécessité de la présence des bonnes œuvres. « Or, disaient-ils, dans la justification l'homme doit être entièrement et absolument pécheur; il ne peut donc pas avoir aussi des bonnes œuvres qui ne se concilieraient

[1] *Corp. doctr. pag.* 726.

[2] *Misit ad electores censuram de articulis Francofortensibus Joannes Fridericus, Saxoniæ dux, subscriptione suæ manus consignatam, plenam sophistices et manifestarum corruptelarum pugnantium cum explicata doctrina nostrarum ecclesiarum, qua tota formula initæ et constitutæ consensionis rejicitur, et horribili atrocitate condemnatur. Inter cætera et hæc exstant : particulam sola non tantum excludere conditionem meriti, sed præsentiam operum, ne adsint* (*Corp. Ref.* IX, 594).

point avec son complet état de péché. En outre, l'homme est complètement passif dans la justification ; la justice ne peut que lui être donnée, ce qui exclut également l'activité des bonnes œuvres. Ensuite, c'est ravir aux consciences la consolation assurée, la certitude de la foi et du salut. Dans cet état, l'homme a plutôt coutume de se dire : Tu n'as point du tout de bonnes œuvres. D'ailleurs, exiger les bonnes œuvres est l'affaire de la loi ; c'est donc une doctrine qui effraie, tue et nous arrache d'avec Dieu ; et de la sorte on mêle la loi et l'Évangile ensemble dans l'article de la justification où l'Évangile seul devrait trouver place. Les cantiques généralement en usage dans l'église luthérienne attestent également l'absence des bonnes œuvres dans l'acte de la justification : ainsi on a coutume de chanter :

« Ainsi la foi seule justifie ;
Les œuvres sont le serviteur du prochain ;
Par elles nous voyons la foi. »
— « Nos actions sont inutiles ;
Nous ne méritons rien que colère. »
— « Mes bonnes œuvres n'avaient nulle valeur ;
Elles étaient perdues [1]. »

Enfin il se trouve dans les écrits de Luther les déclarations les plus formelles sur ce point, et Mélanchthon lui-même dit clairement, dans son Apologie, que l'Évangile promet la rémission des péchés et le salut à ceux-là mêmes qui n'ont absolument point de bonnes œuvres [2]. »

[1] Colloque d'Altenbourg. éd. d'Iéna. f. 66.

[2] Voici ce passage : *Nonne Evangelium pollicetur remissionem peccatorum et salutem etiam his, qui nulla prorsus habent bona opera, si tamen convertantur et non desperent, sed fide in Christum consequantur remissionem peccatorum. Num jubent adversarii desperare hos, quorum conscientiæ nulla invenient bona opera, quæ opponere judicio Dei possint?*

Les théologiens du duc répétaient surtout avec insistance les paroles qui suivent immédiatement, et où Mélanchthon maudissait les théologiens catholiques, parce qu'ils ne voulaient point admettre la justification de ceux qui n'ont point du tout de bonnes œuvres : *Male pereant isti Sophistæ cum talibus calumniis, quæ totum Evangelium evertunt, abrogant gratuitam remissionem peccatorum, eripiunt piis conscientiis firma solatia* (*L. c. f.* 165).

En outre on rappelait encore ces paroles de l'Apologie : *Hunc, ait Paulus, beatum esse, cui imputatur justitia, etiamsi non habeat bona opera.*

Comme principal argument biblique, on faisait valoir, comme chez Flacius, l'οὐκ ἐργαζόμενῳ de l'Épître aux Romains, ch. IV, ℣. 5, et le χωρὶς ἔργων de la même Épître, ch. III, ℣. 29. Si ceux de Wittenberg soutenaient que, par *celui qui ne fait point d'œuvres*, saint Paul n'entend qu'un homme qui ne se confie point au mérite et à la valeur de ses œuvres, ceux d'Iéna répliquaient que l'Apôtre oppose évidemment celui qui fait et possède des œuvres à celui qui ne fait ni ne possède point d'œuvres ; que, par conséquent, il exclut en général de la justification la présence des bonnes œuvres, et que le χωρὶς ἔργων exprime, non pas une simple distinction entre la foi et les œuvres, mais une séparation ou une absence des œuvres dans l'acte de la justification. Donc saint Paul, suivant eux, ne nie pas seulement la coefficience, mais aussi la coexistence des œuvres. C'est pourquoi Luther avait dit avec cette vigueur qui lui était propre : « Si la foi n'est pas sans aucune œuvre, si minime qu'elle soit, elle ne justifie point, et même ce n'est plus de la foi. »

Les théologiens de Meissen ayant objecté que, si toutes les bonnes œuvres intérieures doivent être exclues de la justification, l'homme n'a pas même besoin d'une bonne résolution pour être justifié devant Dieu, cette objection embarrassa visiblement ceux de Thuringe. D'abord ils répondirent avec assurance : « Pour ce qui est de la bonne résolution, Luther dit qu'avant la foi, il ne peut y en avoir; qu'ils s'attaquent à lui. Mais il faut remarquer qu'ils ont (les adversaires) jusqu'alors rendu suspecte et gâté la doctrine de Luther en lui en attribuant une autre toute contraire à celle qu'il a professée et enseignée. » Plus tard, ils produisirent de nouveau la décision de Luther, en ajoutant : « Il est donc incontestablement vrai qu'une résolution sérieuse et agréable à Dieu, d'amender sa vie, est un effet, une conséquence, un fruit de la foi ; *item*, la bonne résolution est de renoncer aux péchés et de faire le bien d'après la parole de Dieu ; mais personne n'est bon devant Dieu que celui-là seul qui est justifié par la foi, etc. Il faut aussi avoir égard à la différence entre la bonne résolution qui est charnelle, et celle qui dérive de la foi ; or, ici, il est question de la résolution de la foi. *Item :* nouvelle obéissance, justice de la bonne conscience et bonne résolu-

tion sont pris et entendus dans le même sens, comme on le peut voir dans les *Loci* de Philippe[1]. »

Il demeura donc entendu que, selon l'orthodoxie luthérienne, un homme qui voulait être justifié et assuré de sa justice n'avait pas besoin d'une bonne et sérieuse résolution. Alors seulement que l'acte de la justification était entièrement accompli, et que la certitude de l'état de grâce était bien acquise à l'homme, alors seulement il était capable de concevoir la résolution de s'amender.

Mais du moins, disaient les théologiens de Wittenberg, le repentir ou la contrition qui doit précéder la justification ne peut être autre chose en nous qu'une bonne œuvre. Nullement, répliquaient ceux d'Iéna, Luther enseigne que le repentir est une *passio,* une œuvre que Dieu opère en nous par la loi. Si c'était une bonne œuvre, il faudrait qu'elle fût opérée par l'Évangile et non par la loi, et qu'elle s'accomplît par notre activité. « Cependant, » reprenaient ceux de Wittenberg, « si le repentir n'est autre chose qu'une *mera passio,* à quoi donc servent ces exhortations si souvent répétées, ces graves commandements de la parole de Dieu, comme : Déchirez vos cœurs ; renoncez à faire le mal ; jugez-vous vous-mêmes ; frappez votre flanc ; rougissez de honte ; ayez regret de vos péchés ; faites pénitence, etc. Il faut donc comprendre et compter nos bonnes œuvres dans le repentir[2]. » « A cela nous répondons, » disaient à leur tour ceux d'Iéna, « d'abord, avec Luther : *A mandato Dei ad posse hominis non valet consequentia,* c'est-à-dire, il ne s'ensuit pas, de ce que Dieu commande à l'homme de faire telle ou telle chose, que l'homme soit en effet capable de l'accomplir. De plus, il est certain que ce déchirement de cœur devant Dieu n'est autre chose que la connaissance sincère du péché, la frayeur et la sérieuse crainte du jugement de Dieu à cause des péchés commis et des châtiments mérités. Donc ce déchirement de cœur nous prouve que nous n'avons, de nous et en nous, nulles bonnes œuvres, et le Seigneur veut que nous reconnaissions et confessions sérieusement, dans la première partie de la conversion par la loi, que nous ne pouvons point produire et alléguer, devant

[1] L. c. f. 168. 366. — [2] L. c. f. 178.

la face et la justice de Dieu, de bonnes œuvres dans l'article et dans l'acte de la justification. » Plus tard, ils ajoutèrent que, d'après les écrits normaux de Luther, le repentir n'est évidemment autre chose que la connaissance de nos péchés et de notre damnation, sentiment allumé dans le cœur de l'homme par la loi et œuvre exclusive de Dieu dans l'homme, ce qui fait que Luther repoussait, dans les articles de Smalkalde, la contrition active, et n'admettait qu'une contrition passive. Leurs adversaires, selon eux, mêlaient donc la loi et l'Évangile ; car il y a une différence non moins grande entre le repentir et la foi qu'entre la loi et l'Évangile. « En outre, la contrition ou le repentir sans la foi n'est autre chose que pure frayeur, douleur, désolation et tremblement ; elle n'est pas non plus notre bonne œuvre, ce que Philippus reconnaît dans ses *Loci*. De plus, c'est une doctrine papiste, que de prétendre que la contrition ou repentance est une bonne œuvre que nous faisons[1]. »

Une pareille doctrine, disaient ceux de Wittenberg, ne peut avoir pour effet que de plonger les gens dans la sécurité et dans une brutale indifférence. A les entendre, ceux d'Iéna voulaient seulement persuader aux simples et aux ignorants que cette proposition : « Nous ne sommes justifiés que par les œuvres, » doit être entendue en ce sens, que la justification devant Dieu doit s'effectuer sans la présence de bonnes œuvres, c'est-à-dire que, pour celui qui doit être sauvé, il est nécessaire qu'elle lui arrive sans aucun commencement de sentiments chrétiens ni d'obéissance qui se conforment à la loi de Dieu et aux prédications de repentance ; de sorte qu'il est impossible qu'un homme obtienne la justice devant Dieu, si, dans une sincère repentance, il a pris une bonne résolution et s'applique à obéir à Dieu ou à faire le bien[2]. En prêchant ainsi, on flattait sans doute les penchants de la multitude déjà portée dans cette direction.

« Cette prétendue raison et ce faux argument, » répliquaient les théologiens de Thuringe, « ont été de tout temps allégués contre Luther par les papistes, et aujourd'hui encore ils ont coutume de nous les opposer ; comme aussi le docteur

[1] L. c. f. 366.
[2] Colloq. d'Altenbourg. éd. de Wittenberg. f. 175.

Major a voulu naguère, par cette même mauvaise raison, parer et inculquer aux gens sa fausse doctrine touchant les bonnes œuvres nécessaires pour le salut. » En revanche, ils conjuraient les théologiens du parti contraire « de ne pas poser des étais ni bâtir des colonnes au manifeste antechrist romain, qui a été renversé par l'Esprit du Seigneur, mais d'écouter leur précurseur et bien-aimé maître, défunt Luther. Luther a clairement démontré et prouvé, par la parole de Dieu, que les fondements du royaume de l'Antechrist reposent et s'appuient sur cette seule colonne (la nécessité des bonnes œuvres pour le salut), et il a enseigné en même temps que chacun s'en doit retirer. » — « Ce nouveau dogme, disaient-ils encore, constitue le vrai fondement de la doctrine papiste, et il leur est impossible de parer au mal par la glose qu'ils imaginent en disant que le mérite seul est exclu ; car si nous accordions aux papistes la présence nécessaire des bonnes œuvres dans l'article même de la justification, nous leur fournirions un puissant motif de chanter victoire. » — « Nous croyons dans notre simplicité que, depuis que le monde existe, jamais peut-être une falsification plus subtile de la justification ne s'est glissée dans l'Église de Dieu, que cette même erreur actuelle touchant la présence nécessaire de nos bonnes œuvres dans l'article de la justification [1]. »

Dans cette controverse, comme dans toutes celles que le développement de la théologie protestante avait enfantées jusqu'alors, les démonstrations et les arguments fondés sur la Bible ne jouèrent qu'un rôle très-secondaire. Les deux partis se bornèrent, le plus souvent, à s'opposer mutuellement un fatras de textes bibliques qui semblaient quelquefois ramassés au hasard ; quant à de véritables interprétations exégétiques, il n'y en eut que sur les deux passages de l'Épître aux Romains, cités ci-dessus. C'étaient les autorités modernes qui prenaient la plus large place : des passages de Luther, la dispute sur l'authenticité de deux morceaux cités comme émanés de lui, et surtout celle touchant l'autorité et les erreurs de Mélanchthon. Il y eut notamment la question de savoir si Luther, en parlant de l'exclusion de toutes bonnes

[1] Colloq. d'Altenbourg, éd. d'Iéna. f. 74, 148, 338, 481.

œuvres et en inculquant son *sola*, avait seulement entendu exclure le mérite des bonnes œuvres, leur causalité relativement à la justification, ou s'il avait voulu rejeter jusqu'à la simple présence des bonnes œuvres ; cette question souleva un débat qui paraissait interminable. Toutefois, sur cette question, l'avantage était visiblement du côté de ceux d'Iéna ; il était difficile, en effet, de leur enlever le bénéfice de passages tels que celui-ci, par exemple : « Tant que nous aurons à traiter de la justification, nous rejetons et nous condamnons les œuvres, attendu que cet article est ainsi fait qu'il ne peut souffrir aucune discussion touchant les œuvres ; c'est pourquoi nous retranchons court et net, en cette affaire, et la loi et les œuvres de la loi. Car il faut que le fiancé Jésus-Christ demeure seul avec sa fiancée, et que tous serviteurs demeurent dehors. Mais quand après cela il ouvre l'huis et sort, alors il convient que valets et servantes accourent et fassent leur office, servant à boire et à manger ; et alors seulement commencent aussi les œuvres et la charité[1]. »

Cependant ceux de Wittenberg invoquèrent une conférence qui eut lieu entre Luther et Mélanchthon en 1536, et où Luther sembla répondre affirmativement à la question posée par Mélanchthon touchant la nécessité des œuvres pour le salut ; non, toutefois, en ce sens qu'elles obtiendraient le salut, mais seulement parce qu'elles seraient présentes avec la foi qui l'obtient[2]. Mélanchthon, à l'occasion de la querelle osiandriste, avait fait imprimer cette dispute en 1552 ; ceux de Thuringe ayant voulu en révoquer en doute l'authenticité, ceux de Meissen l'établirent d'une manière incontestable. Mais ceux de Thuringe, de leur côté, produisirent une dispute de Luther, où, à l'occasion de la querelle entre Mélanchthon et Cordatus, il repoussait la nécessité des bonnes œuvres, et la rejetait hors de son église. Ce morceau n'ayant été imprimé à Magdebourg qu'après la mort de Luther, ceux de Meissen essayèrent à leur tour d'en contester l'origine, mais également sans succès. Leurs antagonistes représentaient en même temps que Mélanchthon s'était en général montré fai-

[1] L. c. f. 170.

[2] Voy. l'écrit de F. J. Schwarz : *De disput. inter Melanchth. et Lutherum super justif. Lipsiæ*, 1783, p. 11.

ble et sans consistance dans ce qui touche à la doctrine, qu'il avait trop fait de concessions à l'ennemi, et que souvent Luther avait dû le retenir et l'empêcher de commettre des fautes dangereuses. Ainsi, disaient-ils, il a hésité devant Carlstadt et ses adhérents ; il a fléchi dans le temps où il rédigeait la Confession d'Augsbourg, inclinant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et se montrant favorable au primat du Pape ; Luther a dû le remettre dans le droit chemin à propos de sa doctrine papiste de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. On sait de reste comment, lors de l'Intérim, il fit tant de concessions aux papistes; d'ailleurs les papistes lui ont fait le reproche trop fondé d'avoir si souvent changé, altéré, augmenté ou diminué ses ouvrages, surtout pendant les dernières années de Luther et vers le temps de sa mort. Ensuite ils produisirent, contre les écrits de Mélanchthon, surtout contre ceux qui sont réunis dans le *Corpus Doctrinæ*, une longue série d'exceptions et de critiques. Entre autres, ils faisaient aux *Loci* ce reproche : « Dans l'article de la justification, comme aussi dans sa définition et sa description, il n'est pas fait une mention assez expresse de la justice imputée de Jésus-Christ et de son obéissance à notre place ; et, en outre, on mêle et on introduit dans l'article de la justification, avec des paroles dangereuses, les bonnes œuvres [1]. »

A ce portrait de leur chef, ceux de Wittenberg répondirent par de violentes sorties contre Flacius, Amsdorf et autres. Ils prétendirent que Mélanchthon avait écrit au vu et au su de Luther ce qu'on lui reprochait à cette heure si amèrement. Ils racontèrent que quand Mykonius fut envoyé en Angleterre en 1537, Luther et d'autres théologiens de Wittenberg lui recommandèrent de ne pas disputer à propos de la proposition sur la nécessité des œuvres pour le salut, de la laisser aux évêques et théologiens anglais, mais toutefois de la bien expliquer. A quoi ceux de Thuringe répondirent que Mélanchthon, il est vrai, avait donné ce conseil dans un écrit remis à Mykonius, mais que les autres n'y avaient point participé, et que Mykonius lui-même en avait témoigné son mécontentement dans des gloses marginales [2].

[1] L. c. f. 360. — [2] L. c. fol. 140.

Les théologiens de Thuringe, ayant fait valoir que la plupart des églises luthériennes s'étaient déjà déclarées, soit dans des professions de foi et des documents *ad hoc*, soit à l'occasion de la doctrine de Major et des points qui s'y rattachaient, ceux de Meissen ne purent rien trouver de bon à répondre à cet argument. On leur représenta que les églises de la Basse-Saxe, le synode de Lunebourg (1561), les églises de Brunswick, de Magdebourg, de Rostock, de Wismar, de la Prusse, du pays de Mansfeld, de la Thuringe, du Haut-Palatinat, de Nordhausen et de Ratisbonne « avaient déjà, dans de nombreuses et vaillantes exhortations et réfutations, condamné avec un excellent accord l'erreur de Major, tandis que celui-ci et ses compagnons n'ont pas en leur faveur un seul jugement, une seule censure d'une église pure [1]. » En outre, il y avait une circonstance grave et importante aux yeux de tous les vrais luthériens : c'est que Luther lui-même avait prédit cette altération de sa doctrine telle que l'avaient essayée Major et ceux de Wittenberg. Les théologiens du duc citaient toute une série de passages où le Réformateur exprime cette pensée, et entre autres celui-ci : « Quand quelques-uns de ceux par qui Dieu conserve l'Evangile seront ôtés de ce monde, nous verrons comme les faux docteurs nous envahiront, et quel déluge d'œuvres fera irruption parmi nous [2]. »

Ici, comme dans toutes les controverses qui eurent lieu à cette époque, l'avantage définitif et la faveur populaire demeurèrent au parti qui soutenait la doctrine la plus commode et la plus rassurante ; il ne fut pas difficile aux Thuringiens de prouver que c'était la leur. Du reste, cette attitude incertaine et mal assurée, cette disposition au découragement, cette affirmative timide qui s'effraie et recule devant les conséquences d'un principe admis, tous ces symptômes qui caractérisent l'homme énervé par la conscience de son impopularité et par le sentiment d'une contradiction impossible à dissimuler, se manifestèrent durant les conférences dans les déclarations des théologiens de l'électeur. Ils voulaient absolument maintenir le *sola* de Luther ; ils

[1] L. c. fol. 150. — [2] L. c. f. 137.

admettaient, eux aussi, comme vérité fondamentale du christianisme protestant, que l'homme n'est justifié et sauvé que par la foi seule ; par œuvres de la loi, que saint Paul exclut de la justification, ils entendaient, eux aussi, toutes les bonnes œuvres, tant extérieures qu'intérieures, et par conséquent aussi les dons du Saint-Esprit, l'amour de Dieu et du prochain, l'humilité, l'obéissance, etc. Ils admettaient, d'accord avec leurs adversaires, que ces dons, ces œuvres intérieures, ces sentiments, n'ont aucune influence sur la justification et ne contribuent en rien à l'opérer, et, pourtant, ils repoussaient cette déduction, que ces dons et ces vertus, ou ces premiers mouvements, n'existent point encore ou ne sont pas encore présents dans l'acte de la justification, et ne se manifestent qu'ensuite, comme les fruits ou les effets de l'acte déjà accompli. « La nouvelle obéissance, les bonnes œuvres extérieures et intérieures, disaient-ils, sont nécessaires au fidèle. » — « Nous parlons, répondaient ceux de Thuringe, de l'acte de la justification, à laquelle concourent, il est vrai, plusieurs causes ; mais, parmi celles-ci, il n'y a point de place pour les bonnes œuvres ou les bons sentiments ; car la cause impulsive c'est la miséricorde de Dieu ; la cause matérielle, c'est l'obéissance de Jésus-Christ ; la cause formelle, c'est la justice imputée, ou reçue par la foi. Outre ces trois choses, veut-on que quelque autre soit nécessaire pour la justification? Les bonnes œuvres en seront-elles la cause efficiente, ou matérielle, ou formelle[1] ? »

« Non, répliquaient ceux de Wittenberg, les bonnes œuvres ne sont ni la cause totale, ni la cause partielle ou secondaire de notre justification[2]. » — « Mais, disaient alors ceux d'Iéna, n'est-ce pas se mettre en contradiction flagrante et palpable avec soi-même, voire avec Dieu, que de déclarer les bonnes œuvres nécessaires, tandis qu'on ne peut absolument point indiquer en quoi consiste cette nécessité, et qu'on soutient que les bonnes œuvres ne font partie ni de la cause efficiente, ni de la cause matérielle, ni enfin de la cause formelle de la justification, alors qu'il est

[1] L. c. fol. 30. — [2] *Colloquium Altenburg. Jenæ*, 1570, fol. 53.

évident, d'après la raison, d'après l'usage général du langage, d'après la logique mise par Dieu même dans l'âme de l'homme, qu'il ne peut être question d'aucune nécessité là où il n'y a aucun de ces trois rapports de causalité [1]. »

Au lieu de répondre directement et nettement à cette argumentation, ceux de Wittenberg se replièrent sur leur vieille thèse, cherchant seulement à donner à celle-ci la forme la plus propre à placer leurs antagonistes sous un jour odieux. « Nous disons que chez ceux qui sont convertis, les expressions exclusives de l'article de la justification (gratuitement, sans œuvres, par la foi seule) ne défendent ni ne condamnent la simple nécessité de faire le bien, ou la présence des bonnes œuvres [2]. » — Et les théologiens du duc de répliquer : « Si personne n'est sauvé sans charité et sans bonnes œuvres, il est clair que nous ne sommes pas justifiés ou sauvés par la foi seule [3]. » Là-dessus, les théologiens de l'électeur, intimidés et ne songeant, dans leur effroi, qu'à détourner la terrible accusation d'avoir commis un attentat contre ce *sola* redoutable, répondaient : « Dans toute question ou dispute relative à la cause de la justification, toutes nos œuvres (c'est-à-dire les dons intérieurs) doivent être complètement exclues et rejetées, et il n'est pas même permis de les y mêler par une simple mention [4]. » Ainsi cette présence des œuvres qu'ils venaient de soutenir, n'était qu'une présence oiseuse et inutile, et, quant aux causes de la justification, ils repoussaient maintenant les dons de l'Esprit divin, l'espérance, la charité, l'humilité, etc. Cependant, ils ne tardèrent pas à se rapprocher de nouveau de leur première assertion : « Ce que nous avons dit ne se rapportait qu'à la cause *immédiate*, à la cause *la plus directe* de la justification ; mais on ne doit pas défigurer la doctrine de la repentance par de fausses idées, en s'imaginant qu'aucune partie nécessaire de la conversion soit exclue et rejetée par les particules exclusives, comme de dire, par exemple, que les œuvres et les sentiments exigés dans les prédications de repentance ne doivent être ni nécessaires ni pré-

[1] L. c. fol. 85. — [2] L. c. fol. 98. — [3] L. c. fol. 186. — [4] L. c. fol. 252.

sents[1]. » Voilà donc encore les dons qui font partie de la contrition, et d'autres aussi, redevenus nécessaires ; mais immédiatement après vient la déclaration que voici : « Nous n'avons pas dit le moindre mot de ce que nos adversaires nous imputent avec force cris, le répétant et le ressassant plus de vingt fois, comme si nous écrivions et enseignions que la nécessité de la présence de nos œuvres est tellement grande et indispensable, que sans elle nul ne puisse être justifié ni sauvé. » D'après cela, l'homme peut donc être justifié sans contrition ni charité.

Le débat continuait de la sorte, tantôt par oui, tantôt par non ; ce qu'on venait d'affirmer, on le niait le moment d'après ; ce qu'on venait de nier on le relevait, et les théologiens de Thuringe furent certes bien fondés à dire : « Ils sont, ces gens-là, comme une anguille qui glisse entre les mains et qu'on ne sait comment saisir ni retenir. Une fois, ce sont nos œuvres qu'ils repoussent absolument dans l'article de la justification ; puis après ce n'est plus que le mérite de nos œuvres qu'écartent les termes exclusifs de la Bible. C'est aussi avec cette astucieuse et dangereuse versatilité que les sacramentaires ont coutume de tromper les gens simples et sans expérience ; souvent ils déclament en termes pompeux touchant le corps véritable et essentiel de Jésus-Christ qu'on donne et reçoit dans la Cène ; mais quand on y regarde de près, ce n'est plus que la vertu de ce corps, bien éloigné de la Cène, qui y est efficace[2]. »

Le Colloque fut enfin rompu, plutôt que clos, par la brusque retraite des théologiens de Meissen, qui partirent subitement, sans attendre la dernière réplique de ceux de Thuringe. Du reste, l'animosité des deux partis s'était envenimée de jour en jour davantage pendant le cours des conférences. L'électeur écrivit plus tard au duc : « Vos théologiens n'ont pas accordé aux nôtres seulement un salut, et bien moins encore un entretien amical ; non-seulement ils ont évité d'avoir avec eux aucun commerce, aucune conversation ; mais ils ont été jusqu'à prendre des mesures avec les mi-

[1] Actes du Colloque. éd. de Wittenberg. fol. 174.
[2] L. c. fol. 251, etc.

nistres de l'église d'Altenbourg pour qu'ils ne fussent admis ni à la chaire, ni à la communion chrétienne, ni aux fonts baptismaux en qualité de parrains [1]. » — Les Actes imprimés ayant paru, ils dévoilèrent aux yeux des peuples de l'Allemagne une scission profonde et incurable, précisément à l'endroit de cette même doctrine qui servait de pivot au sentiment religieux des protestants. A cet aspect, il y eut même des princes qui conçurent de sombres pressentiments sur l'avenir de la nouvelle église. C'est ainsi que le duc Jules de Brunswick écrivit en 1570 au landgrave Guillaume : « Les Actes du Colloque d'Altenbourg ayant été publiés contre notre attente, ce qui semble être le coup de grâce donné à notre église par le diable, nous voyons à présent les théologiens saxons de l'électeur et ceux du duc s'attaquer mutuellement sur l'article capital de notre Confession, sur la justification, où repose notre salut, et s'accuser réciproquement d'avoir renié la Confession d'Augsbourg [2]. » — On remarque, en effet, qu'immédiatement après la clôture du Colloque, la discorde la plus farouche, la haine la plus furieuse éclata entre les partis théologiques, et qu'une multitude d'écrits violents, où l'on ne gardait plus ni mesure ni retenue, furent lancés parmi les masses [3].

La question que le Colloque d'Altenbourg laissa sans solution était assez importante et assez pratique pour continuer à préoccuper constamment les esprits. A Wittenberg, on remontra principalement quelles suites désastreuses produisait la doctrine luthérienne rigide, prêchée au peuple du haut de la chaire. « Qu'adviendra-t-il, » disait Cruciger le

[1] *Cod. Germ.* 1317. *f.* 113.

[2] Voyez Neudecker; Nouveaux documents pour servir à l'histoire de la Réforme, II, 191. — A l'époque même des conférences, Andreæ disait déjà : *Animis exacerbatissimis convenerunt, nec se invicem salute dignantes, quis aliquid boni sperare posset? Epp. theol. ed. Fechtius, p.* 289.

[3] « Non. Martii colloquium Aldenburgense abrumpitur. — Ut equi habenis ruptis insano cursu efferuntur, quæ ipsi arripuerunt, ea retinentes et impetum temerarium facientes in omnes : sic, hoc colloquio soluto, certamina augescere et omnis odii acerbitas erumpere, ac ambitionis æstus plurimorum cordibus reconditus exardescere ita cœpit, ut in quosvis arbitrio suo invehi, et quodcumque libuerit conceptum animo, emittere, et chartis temere illitum in vulgus non absque piarum mentium noxa spargere ausi. » (*Schardius,* De rebus in orbe gestis ab a. 1559, dans ses Scriptt. rerum Germ. III, 119.)

Jeune, dans une dispute de l'an 1570, « si, prêchant au peuple que le *sola* exclut de la justification jusqu'à la présence de l'obéissance, on lui enseigne, par ces discours barbares et monstrueux, cette damnable erreur des antinomiens, qui accorde même la liberté de transgresser la loi divine[1] ? »

En dehors du cercle où les influences du parti mélanchthonien étaient encore prépondérantes, l'idée que, pour conserver la doctrine luthérienne dans sa pureté, il faut aussi exclure de la justification jusqu'à la simple présence des bonnes œuvres, gagnait de plus en plus de terrain et s'affermissait chaque jour davantage. Le surintendant général de Zelle, Christophe Fischer, avait publié en 1575 un « Examen » sur le dogme de la foi, où il prenait la défense de la doctrine majoriste d'une présence nécessaire. A ce sujet, la duchesse Clara de Brunswik-Lunebourg écrivait à Timothée Kirchner, théologien de Helmstædt :

« Nous trouvons un endroit où il est demandé : « Le mot *gratis* exclut-il aussi les bonnes œuvres, de telle sorte qu'elles ne suivraient point l'homme justifié et ne seraient point présentes ? » (Rép.) : « Non ; il n'exclut que le mérite et la valeur de nos bonnes œuvres *in foro justificationis.* » Il nous semble que ce passage est obscur, équivoque et dangereux ; nous ne pouvons non plus, dans notre ignorance, nous remémorer de jamais avoir lu ou rencontré de pareilles paroles dans la sainte Écriture, ni dans les écrits de feu le docteur Luther ; c'est pourquoi nous hésitons beaucoup à mettre cet Examen entre les mains de nos pasteurs[2]. »

Kirchner consulta Chemnitz, disant dans sa lettre que Fischer semble s'écarter à dessein, en faveur de ceux de Wittenberg, des expressions reçues dans les églises du Hanovre et de la Basse-Saxe. Le jugement de Chemnitz ayant abondé dans le même sens, Fischer fut mis en demeure de rectifier ce passage de son « Examen. »

[1] Ce même Cruciger dit que le peuple comprend parfaitement ce qu'on entend par les bonnes œuvres, à savoir, même les vertus et les sentiments intérieurs. — « Cum ne populus quidem, audiens nominari novam obedientiam seu bona opera, tantum de externis operibus cogitet, sed complectatur in mente consilium rectum, et in voluntate bonam προαίρεσιν, atque ita intelligat initia cum interioris tum exterioris obedientiæ. » (*Gasp. Crucigeri* Propositiones theologicæ repetentes summam doctr. de justific. et bonis operibus. Witebergæ, 1570. E ; E. 2).

[2] Voy. *Leuckfeld,* Hist. ecclés. de Gandersheim, pag. 330-334.

L'orthodoxie luthérienne, inquiète et soupçonneuse, combattait et repoussait tout ce qui semblait tant soit peu favorable aux idées majoristes sur la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, ou même à leur simple présence dans l'acte de la justification. On en eut une preuve éclatante dans les débats qui eurent lieu, de 1570 à 1578, sur une édition allemande du Nouveau Testament, publiée à Wittenberg et enrichie de gloses qui n'émanaient point de Luther, débats qui se terminèrent par la suppression de cette édition. Une glose, par exemple, accompagnant le ℣. 3 du chap. v de la deuxième Épître aux Corinthiens, glose attribuée à Mélanchthon, disait : « Ces paroles prouvent avec force que la nouvelle justice doit être commencée dans l'homme en cette vie et avant la mort. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « Nous serons vêtus d'un second vêtement, c'est-à-dire revêtus d'un corps immortel, d'une justice et d'une gloire éternelles, mais seulement ceux qui ont commencé à se vêtir ainsi en cette vie, et qui ne sont pas nus, c'est-à-dire sans vraie foi et sans vraie conversion à Dieu. » Cette glose, vivement attaquée comme favorable à la nécessité des œuvres dans la justification et pour le salut, fut enfin supprimée, en 1579, par les deux commissions instituées par l'électeur de Saxe à Wittenberg et à Dresde[1].

La querelle au sujet de la présence des bonnes œuvres dans la justification se prolongea jusqu'au moment où l'école mélanchthonienne se vit renversée dans ses deux citadelles, Wittenberg et Leipzig, où jusqu'alors elle avait résisté à toutes les attaques. Un prédicateur de Nordhausen, Burggrav, prêchait ironiquement sur les *frères de la présence*, surtout par allusion à *Selnekker*, qui à cette époque tenait encore, sur certains points, pour le parti mélanchthonien. En général, plusieurs des collaborateurs de la Formule de Concorde penchaient pour le majorisme. *Jacques Andreæ* lui-même, au rapport des théologiens d'Iéna, voulut excuser l'erreur de Major[2]. Même, s'il faut en croire Chemnitz, Andreæ et Selnekker commencè

[1] Voy. *Bertram :* sur la suppression du Nouveau Testament allemand de 1546; dans *Semler :* Hist. critique des traductions du Nouveau Testament, par Rich. Simon. pag. 458, etc.; 467-70.

[2] Unschuld. Nachr. 1734, pag. 147.

rent par demander qu'on ne condamnât pas du moins d'une manière absolue la thèse de Major touchant la nécessité des œuvres[1]. Andreæ lui-même rapporte qu'un jour, pendant un repas, Mencel lui ayant dit : « Cher sire docteur, vous ne sauriez vous imaginer quelles calamités ces deux mots, *ad salutem*, ont causées dans les églises de ce pays-ci, » il lui répondit : « Cher sire surintendant, le docteur Major n'a pas inventé en lui-même ces deux mots; mais c'est saint Paul qui les a écrits le premier, alors qu'il a dit dans son Epître aux Romains : « On confesse de bouche pour le salut. » Or, s'il faut, selon la règle de la foi, interpréter ces paroles de l'Apôtre en ce sens qu'elles ne signifient point qu'on puisse gagner le salut par la confession, pourquoi n'en faites-vous pas autant pour cet honnête homme, le docteur Major, qui s'explique fort bien, et consent, pour l'amour de la paix, à ne plus se servir de pareilles expressions[2] ? » Un autre collaborateur de la Formule de Concorde, *Korner*, appelait Major un docteur de saine doctrine[3]. Quant à l'opinion de Chytræus, on peut la déduire de la lettre que la faculté de théologie de Rostock adressa en 1578 à Andreæ et à ses collègues, et où on lit : « Vous savez que dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg il est dit expressément « que toute la vie nouvelle sauve, ce qui certainement en dit plus que ces paroles : « Les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut[4]. » — Toutefois, en dépit de ces divergences d'opinions privées, la Formule de Concorde demeura fidèle à ses principes dans cette question comme dans le reste. La logique de la doctrine luthérienne, poursuivie dans ses conséquences rigoureuses, prévalut sur tous les scrupules, sur toutes les considérations : « Nous rejetons et nous condamnons, y est-il dit, cette » manière de s'exprimer, alors qu'on enseigne ou qu'on écrit » que les bonnes œuvres sont nécessaires pour être sauvé; » *item*, que personne n'a jamais été sauvé sans bonnes œu» vres; *item*, qu'il est impossible d'être sauvé sans bonnes » œuvres. » Les motifs énumérés à la suite de cette condam-

[1] L. c. 1737, pag. 20.
[2] Andreæ : *Bericht von christlicher Einigkeit der Theologen Aug b. Confession*. H. 2.
[3] Voy. Schütz : *Vita Chytræi*. II, 436. — [4] L. c. II, 476.

nation prouvent que les auteurs de la Formule s'étaient placés absolument au même point de vue que les théologiens de Thuringe lors du Colloque d'Altenbourg.

« Les propositions condamnées, » y est-il dit, « contredisent les paroles par lesquelles saint Paul a exclu complètement, de l'article de la justification et du salut, nos œuvres et nos mérites, attribuant tout à la seule grâce de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ, comme il a été dit à l'article précédent. *Item*, elles ravissent aux consciences troublées et inquiètes les consolations de l'Évangile ; elles font naître le doute ; elles sont dangereuses de maintes façons, fortifient la présomption de la justice propre et la confiance aux œuvres qu'on a faites soi-même, et sont, en outre, adoptées par les papistes et alléguées par eux contre la pure doctrine de la justification par la foi seule. Elles sont aussi contraires à ces paroles, où il est écrit (Rom. ch. IV) que le salut n'est donné qu'à l'homme à qui Dieu impute la justice sans le concours des œuvres ; *item*, il est écrit dans la Confession d'Augsbourg, à l'article 6, qu'on est sauvé sans œuvres, par la foi seule. De plus, le docteur Luther aussi a rejeté et condamné ces propositions : premièrement, sur les faux prophètes, dans l'Epître aux Galates ; deuxièmement, sur les papistes en maints endroits ; troisièmement, sur les anabaptistes qui glosent qu'on ne doit pas, il est vrai, fonder la foi sur le mérite des œuvres, mais que, néanmoins, il faut les avoir comme choses nécessaires pour être sauvé ; quatrièmement, sur quelques autres, même parmi les siens [1]. »

La Formule de Concorde repoussa également le demi-majorisme soutenu à Altenbourg par les théologiens de la Saxe électorale, en condamnant la proposition que l'homme ne peut être justifié sans la *présence* des bonnes œuvres [2].

[1] Formule de Concorde, p. 834, 984.— [2] L. c. pag. 587.

QUERELLE AVEC KARG

Sur l'imputation de la justice active de Jésus-Christ.

La doctrine de Luther sur l'imputation, en se développant peu à peu, avait enfin conduit les théologiens à l'idée que toute la justice personnelle de Jésus Christ, son obéissance active et passive, est reportée sur l'homme. L'œuvre satisfactoire accomplie par Jésus-Christ en faveur de l'humanité, consisterait en ce qu'il se serait chargé et acquitté de toutes les obligations qui nous sont imposées, afin de nous dispenser du devoir de les remplir; en ce que, dans toute sa vie terrestre, il aurait pris notre place, et par conséquent n'aurait pas seulement souffert ce que tous les hommes devraient souffrir, mais accompli aussi ce que tous les hommes devraient accomplir. A cette occasion il devint évident que le nouveau dogme de la justification avait pour condition nécessaire une modification du dogme de la satisfaction. D'après la doctrine de l'ancienne Eglise, Jésus-Christ a réellement accompli pour nos péchés une satisfaction par laquelle il en a rendu la rémission possible, et le caractère *satisfactoire* de l'œuvre de Jésus-Christ consiste, à proprement parler, en ce qu'il a payé pour nous le prix de rachat; mais par rapport à l'anéantissement du péché en nous et à la création d'une justice intérieure, son œuvre a un caractère *méritoire;* car tout ce qu'il a fait, partant aussi l'accomplissement de la loi, a été fait pour notre bien (pour nous, et non à *notre place*) et fait partie du trésor immense de ses mérites mis en réserve pour nous. Dans le système protestant, au contraire, l'idée de la satisfaction s'étendit à tout ce que l'homme eût dû faire dans le passé, et à tout ce qui, en vertu de l'ordre établi par la loi, devrait encore être exigé de lui dans l'avenir. Jésus-Christ, se substituant aux hommes, s'est chargé d'accomplir tout ce que la loi divine leur impose; il a donc non-seulement porté la peine de leurs péchés par ses souffrances et sa mort, mais

il a aussi accompli toute la loi morale à leur place, et tout cela a été imputé à l'homme comme sa propre œuvre, afin qu'il puisse satisfaire aux exigences de la justice divine à l'aide de ces trésors, étrangers, il est vrai, mais qui lui ont été donnés par imputation.

Chez Luther, l'idée de l'imputation s'était élargie de bonne heure jusqu'à comprendre aussi une sainteté imputée. « Nous et tous les fidèles, dit-il, nous sommes appelés saints de ce que Jésus-Christ s'est sanctifié pour nous et nous a fait don de sa sainteté, de telle manière qu'il n'y a aucune différence entre nous autres hommes ; nous sommes tous ensemble pécheurs, et nous ne sommes sauvés que par Jésus-Christ [1]. » Dans un grand nombre de passages, Luther parle de cette sainteté de Jésus-Christ qui nous est donnée ou imputée, et si l'on essaie de démêler et d'extraire l'idée qui gît au fond de tous ces passages, et de la développer logiquement et en corrélation avec ses autres doctrines, on ne peut arriver qu'à un seul résultat, à savoir, que l'obéissance de Jésus-Christ envers la loi divine est reportée sur nous par imputation, et acceptée par Dieu comme accomplie par nous-mêmes. En effet, on rencontre chez Luther des expressions comme celles-ci : « La foi se confie en ce que Jésus-Christ est mort et a accompli toutes choses pour elle ; car ce n'est pas notre justice, mais celle de Jésus-Christ qui nous a réconciliés. » — « L'âme s'empare de Jésus-Christ et de toute sa justice, comme de son propre bien, et s'y confie comme si elle-même l'eût fait et mérité. » — « Si tu vois ou entends qu'il fait ou souffre quelque chose, ne doute point que lui-même, Jésus-Christ, avec cette action ou cette souffrance, t'appartient, et que tu peux t'y confier et y compter comme si tu l'eusses fait toi-même, voire comme si tu étais Jésus-Christ lui-même [2]. » Ce point de doctrine est beaucoup moins clairement et moins positivement établi dans Mélanchthon ; ce réformateur semble avoir été particulièrement obscur et indécis touchant l'idée de l'imputation, et les théologiens lu-

[1] Voy. ci-dessus, pag. 127, 128.

[2] Ed. Walch. XII, 18, 361. — Ces passages et d'autres analogues ont été collectionnés par G. Thomasius dans son *Histor. dogm. de obedientia Chr. activa. Erlangæ* 1845. I, 25, 26.

thériens lui reprochèrent, pour cette raison, de n'avoir indiqué nulle part avec précision en quoi consiste véritablement la justice du chrétien.

Ce fut particulièrement la querelle suscitée par Major qui contribua à faire développer dans toute son étendue la doctrine de l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ à notre place. En effet, à mesure qu'on se trouva obligé de s'occuper davantage de la question de savoir pourquoi l'amour de Dieu et du prochain ne serait pas nécessaire à l'homme pour être sauvé, on vint à se convaincre de plus en plus qu'outre la rémission des péchés et l'imputation des mérites de Jésus-Christ, il fallait encore quelque chose de plus pour justifier et sauver. Or, d'après les principes une fois adoptés, ce ne pouvait être autre chose que l'entier accomplissement de la loi, opéré à notre place par Jésus-Christ, et imputé à tout homme, dès qu'il a la foi, comme si lui-même eût accompli la loi entière de la manière la plus parfaite [1].

La doctrine de l'imputation de l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ se trouve nettement et clairement développée dans les écrits de Flacius et de quelques autres théologiens contre Osiander. On y soutient déjà que Jésus-Christ a rempli à notre place la loi morale, et que la justification de l'homme repose essentiellement sur l'imputation de cet accomplissement de la loi. « De même, » est-il dit dans la *Censure de Weimar,* « que rien ne rend l'homme pécheur, si ce n'est la transgression de la loi, de même rien non plus ne le justifie ni ne le sauve, si ce n'est l'accomplissement de la loi [2]. » — « C'est une partie du service que le médiateur Jésus-Christ a fait pour nous, à savoir, que par son obéissance il ait accompli la loi de la justice divine pour nous, à notre place et à notre profit, et qu'il a édifié par là une justice qui compte devant Dieu. En outre, il nous a rendu ce service qu'il a pris sur lui tout le châtiment que nous avons mérité par nos péchés, et qu'il l'a également porté pour nous [3]. » Cependant Flacius dit que c'est une obéissance unique et complète, se manifestant tantôt passivement, tantôt activement, que Jésus-Christ a accomplie et qui nous est imputée

[1] Voy. ci-dessus, pag. 350-351. — [2] Thomasius, II, 13. — [3] L. c. pag. 14, 15.

de sorte que la justification doit être mise tout entière sur le compte de l'obéissance entière de Jésus-Christ. D'autres, au contraire, comme Wigand et Menius, faisaient déjà cette distinction, que, par ses souffrances, Jésus-Christ nous a acquis la rémission des péchés, et par son obéissance (active) la justice (positive).

Du reste, en suivant la voie une fois tracée dans la doctrine de la justification, on arrivait si naturellement à joindre à l'obéissance active de Jésus-Christ une idée de suppléance, de substitution, que des théologiens protestants, complètement divergents sur une foule d'autres points, se rencontrèrent sur celui-ci. En effet, si on soutenait que le don du salut est accordé au fidèle sans que la justice inhérente entre en ligne de compte, et que ses vertus et ses mérites, la charité et ses fruits, sont exclus de tout rapport de causalité avec l'héritage de la vie éternelle, il s'ensuivait que Dieu n'a égard qu'à l'obéissance imputée de Jésus-Christ, et que l'homme, couvert de cette obéissance comme d'un manteau, satisfait complètement à toutes les exigences de la loi et n'est mis en possession de l'héritage promis qu'à cause de ce vêtement. On en vint donc, chaque jour plus souvent, à parler d'un accomplissement de la loi divine, imputé à l'homme dans sa justification. C'est ainsi que *Naogeorgus*, dès 1544, disait : « L'homme, bien qu'il ne satisfasse point lui-même à la loi divine, n'en possède pas moins, en forme de don et par imputation, une justice parfaite et un accomplissement des commandements[1]. » Un mélanchthonien, nommé *Hemming*, démontre comme quoi les fidèles ne sont plus sous le pouvoir de la loi, parce qu'ils ont été délivrés des accusations de la loi par Jésus-Christ, qui s'est chargé du châtiment, et que, Jésus-Christ ayant accompli la loi, ils sont en possession de cette justice que la loi exige[2]. *Sarcerius* tient le même langage dans un écrit dirigé contre les catholiques.

[1] Annotat. in Ep. Joh. fol. 43.

[2] « Diligenter ergo observandum, quod satisfaciamus legi, sed non nostris operibus, verum Christi, qui justitiam legis nobis credentibus imputat. Hac de causa dicit Paulus : Non sumus sub lege, sed sub gratia. Sub lege non sumus, quia lex non invenit in nobis quod accuset, cum donati simus justitia quam ipsa requirit. Redemit nos Christus a maledictione legis, primum derivando in se pœnas in ara crucis, quas nos meriti eramus. Deinde *implendo legem*, et im-

« S'il s'agit de nos forces et de notre pouvoir, c'en est fait et de la justice et de la vie éternelle. Mais puisque c'en est fait de nous, Jésus-Christ répare tout, lui qui a pleinement satisfait à la loi pour la justice et la vie éternelle, dont nous serons participants par la foi, si nous croyons que Jésus-Christ a accompli cette satisfaction, absolument comme si nous avions nous-mêmes accompli la loi : qu'importe donc que nous puissions satisfaire complètement à la loi, ou non, pour arriver à la justice et à la vie éternelle, si nous obtenons ces mêmes trésors par la seule foi en Jésus-Christ [1]. »

La même idée se montre déjà parfaitement développée chez *Victorin Strigel*, en 1557, en même temps que cette idée inventée par Luther relativement à l'échange de rôles, par lequel Jésus-Christ, d'une part, a accompli la loi à notre place; mais, de l'autre, est devenu en même temps le plus grand pécheur du monde entier, tandis que, pour notre part, nous avons déjà accompli en lui toute la loi, et sommes désormais complètement dispensés de cette peine et de ce souci [2].

Cette idée passa même dans les écrits destinés au peuple. Ainsi, par exemple, on lit chez *Christophe Fischer* :

« Voilà ce que nous devons remarquer par dessus tout, comme

putando nobis suam justitiam, qua donati justi compareamus in die novissimo, quando Christus advenit justus vivorum ac mortuorum judex. » (*Nic. Hemmingii* Via vitæ christiana. Francof. ad Mœn. 1580. p. 161.)

[1] Sarcerius, *Warnungsbüchlein, wie man sich vor der Papisten groben und tœlpischen Lehren hüten soll. J.*

[2] « Jesus Dominus ac servator noster pro sua quidem persona secundum utramque naturam peccatum non novit, ut Paulus inquit, seu justissimus semper fuit, est et erit, sed ratione officii fuit omnium mortalium summus peccator, ac sicut pro, ita et præ toto mundo, reus. Nam Deus, teste Esaia, fecit concurrere aut irruere in eum omnium nostrum peccata. Quare ille tantus reatus seu injustitia eum ita oneravit et oppressit, ut eum, justitiæ Dei ac legi pro nobis obediendo et faciendo satisfacientem, quasi de cœlo ac ex illa gloriosa forma Dei dejecerit in hanc servilem formam, externam exinanitionem ac evacuationem, crucem, mortem, sepulcrum, ad inferos atque malorum omnium baratram. Cum ille omnium maximus peccator sic ab illa exinanitione, justitia obedientiæ ac legis largissima impletione, sine omni adjumento suæ vel nostræ innovationis, gloriose emerserit, et ad patrem inventa æterna redemptione triumphans de lege, peccato, mundo, Satana, et inferis abierit, quis dubitat, nos quoque miseros peccatores, si eadem ipsius justitia aut legis impletio nobis applicetur, sine novis nostris qualitatibus ad plenum posse e nostris inferis, reatu ac ira Dei emergere, coram eo vere justos comparere, cum ipso reconciliari et ab eo adoptari. Integra ergo perfecta et absoluta, imo et exuberantissima justitia nobis est Christi abundantissima legis impletio nobis imputata, sine omni assumptione nostrarum novitatum aut qualitatum. » (*Strigel*; 1557, de Worms) Cod. (Hummelii) latin. 941, f. 52.

une chose particulièrement précieuse; et toutes les fois que les dix commandements, ce maudit et infâme démon, ce geôlier, ainsi que notre propre conscience, nous reprochent notre désobéissance et nous accusent d'indocilité, nous devons avec confiance, avec courage et avec joie répondre ceci et dire : Oui, je ne puis ni ne veux nier que malheureusement je sois récalcitrant envers Dieu de bien des manières; mais je sais aussi que mon Seigneur Jésus-Christ m'a donné en propre sa parfaite et libre obéissance ; je porte cette obéissance avec joie devant le trône de Dieu, dans la consolante certitude que, grâce à elle, je serai pur à ses yeux et aurai la vie éternelle [1]. »

On croirait que certaines paroles de Jésus-Christ, où il fait dépendre de l'action de l'homme ou de l'observation des commandements l'obtention du salut éternel, sont très-gênantes pour le système protestant; mais *Flacius* va nous apprendre comment on avait écarté cet embarras à l'aide du dogme sur l'obéissance envers la loi, accomplie à notre place par Jésus-Christ.

« Nous pouvons dire à Dieu : « Vous dites que celui qui observera ou fera cette chose, vivra. Regardez, voici que je possède un accomplissement parfait de tous vos commandements, qui a été opéré, non point par moi, mais par Jésus-Christ, et m'est imputé par la foi. C'est pourquoi vous me donnerez la vie éternelle et toute votre grâce et votre bonté paternelle. » Voilà pourquoi il est impossible que mon espérance soit changée en confusion et que je périsse. Je m'appuie sur ce fondement : je sais que Dieu est juste, et qu'il récompense ceux qui prêtent une complète obéissance à sa loi, à sa volonté et à sa justice. C'est pourquoi, la parfaite et excellente satisfaction de notre Seigneur Jésus-Christ m'étant donnée, je sais que sa justice et Dieu lui-même me donneront le salut et la vie éternelle. Il n'est pas plus possible à Dieu de mépriser et de rejeter sa propre justice, que de se mépriser et de se condamner lui-même : c'est pourquoi je ne serai point confondu. Mais ceci n'est point la justice avec laquelle, à cause de laquelle et par laquelle, étant enfants de la colère et de la mort, nous sommes justifiés devant Dieu et devenons agréables à ses yeux. Car cette justice n'est autre, comme l'atteste l'Ecriture, que l'accomplissement de la loi qui nous était imposé, mais qui a été opéré parfaitement

[1] CHRISTOPH FISCHER'S *christliche und einfæltige Erklærung der gnadenreichen Historien des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Schmalkalden*, 1572. P. 5, etc.

par Jésus-Christ, par sa passion et son obéissance, et nous est imputé par la foi [1]. »

On voit, d'après ce qui précède, que dès les premiers temps après la mort de Luther, la doctrine en question s'était déjà développée et avait passé dans l'enseignement populaire. Il sera donc à propos de fixer ici, d'une manière plus précise, le rapport entre ce nouveau dogme, si important, et celui que professait l'ancienne Église ; et cela nous paraît d'autant plus utile que parmi les théologiens plus récents, qui se sont plus particulièrement occupés de ce dogme, les uns ont confessé leur ignorance des doctrines de l'ancienne Église sur ce point, et les autres n'ont émis à cet égard que des conjectures sans fondement

Le dogme catholique repose sur les idées suivantes : Le Médiateur n'a pu opérer notre justification et notre salut que sous la forme d'un mérite; or, rien n'est plus méritant aux yeux de Dieu que ce qui lui est le plus agréable, à savoir, la bonté, la sainteté, la charité, la justice. C'est par ces qualités et les actions qui en naquirent, ou, en d'autres termes, par sa bonté, sa sainteté, sa charité et sa justice habituelles, aussi bien qu'actuelles, que Jésus-Christ nous a essentiellement acquis notre justification et notre salut. Sa justice active, ou l'accomplissement parfait de la loi morale opéré par lui, ne fut pas seulement nécessaire pour faire du sacrifice de sa personne un sacrifice sans tache et, par conséquent, efficace : elle le fut aussi parce que la parfaite sainteté de Jésus-Christ et son obéissance, comme choses agréables à la sainte volonté de Dieu, constituent une partie de cette satisfaction que le Médiateur dut offrir dans l'intérêt de l'ordre universel établi par Dieu et violé par le péché. Il n'y a donc point en Jésus-Christ de distinction de justice : ses souffrances et son obéissance envers la volonté divine, dans toutes ses œuvres, constituent une justice unique et complète, et cette justice est la *cause méritoire* de notre justification ; elle nous est donnée, non pas immédiatement et en elle-même, mais dans ses effets, de même que la rançon payée au vainqueur pour le rachat des prisonniers bénéficie à ces derniers par ses effets

[1] *M. Flacius Illyricus ;* Contre la nouvelle hérésie des dicaeosites, C. 3.

et non par elle-même. En d'autres termes, la sainteté de Jésus-Christ, sa perfection ou son obéissance habituelle et actuelle, furent, de même que le châtiment qu'il souffrit pour l'expiation de nos péchés, la condition sous laquelle les bienfaits de l'alliance de grâce furent offerts à l'homme, et qui leur ouvre la porte de la justification.

Donc, lorsque cette question était posée aux théologiens catholiques, ils donnaient habituellement à leur solution la forme que voici : La justice tout entière de Jésus-Christ, celle qui résulte de toute sa vie, a un caractère méritoire ; elle nous a mérité la rémission des péchés aussi bien que la justification ; ou bien : Il a, pour nous et pour notre salut, accompli toute justice; mais ce sont principalement ses souffrances et sa mort que nous devons considérer comme la cause méritoire de notre justification [1].

Georges Karg, né en 1512, avait reçu à Wittenberg, en 1538, le titre de maître ès-arts. L'année suivante il fut ordonné prédicateur à Œttingen par Luther et Mélanchthon. Privé de cette place par l'Intérim, il fut nommé prédicateur à Schwabach, puis pasteur à Ansbach. Il prit part aux conférences des théologiens de Saxe touchant la Profession de foi qu'on voulait remettre au concile de Trente ; il parut aussi à l'Assemblée de Francfort et au Colloque de Worms. En 1563 il fut impliqué dans une querelle au sujet de la communion. Lors de l'Intérim, Karg s'était montré luthérien zélé. A cette époque, étant pasteur à Schwabach, il se trouvait à la tête d'un certain nombre de prédicateurs du margraviat qui s'opposaient à l'exécution de certaines ordonnances ecclésiastiques ajoutées au réglement habituel par égard pour l'Empereur et son Intérim, attendu, disaient-ils, qu'on y prescrivait des cérémonies papistes. Du reste, les tendances de Karg étaient conformes au principe mélanchthonien. C'était précisément parce qu'il avait adopté les idées de Mélanchthon touchant la doctrine de la justification, qu'il s'éleva contre ceux qui prétendaient étendre la doctrine de l'imputation jusqu'à la justice active de Jésus-Christ. Dans le cours des contro-

[1] Voy. par exemple : *Stapleton : De justific.* pag. 227-29.

verses qu'il soutint à ce sujet, il invoqua à plusieurs reprises l'autorité de Mélanchthon.

Karg accordait que Jésus-Christ n'a pas accompli la loi morale seulement pour lui-même, mais aussi pour l'amour de nous; mais il niait qu'il l'eût accomplie en notre nom ou à notre place. Comme homme, selon lui, Jésus-Christ lui-même fut obligé à l'obéissance envers la loi ; cela seul suffit pour que son obéissance ne puisse être rangée avec les souffrances dont il se chargea volontairement, c'est-à-dire pour qu'on ne doive point regarder ces deux choses comme l'objet d'une imputation qui les transfère l'une et l'autre à l'homme. Mais ce qu'il est vrai de dire, c'est que l'obéissance de Jésus-Christ nous est donnée pour notre rédemption, c'est-à-dire qu'elle possède une vertu méritoire et qu'elle influe par là sur nos rapports avec Dieu et sur notre renouvellement. Karg reconnaissait parfaitement que la doctrine qu'il combattait avait sa source dans cette idée, imaginée par Luther, d'un échange de rôles entre Jésus-Christ et le fidèle, échange qui met Jésus-Christ complètement à la place du fidèle et le rend réellement pécheur devant Dieu, tandis que tout ce que Jésus-Christ a fait et souffert est imputé au fidèle comme s'il l'avait fait et souffert lui-même.

Mais en s'élevant contre cet échange de rôles entre Jésus-Christ et l'homme, Karg fut conduit jusqu'à attaquer la doctrine de l'imputation en général. La Bible, disait-il, n'enseigne nulle part une imputation de la justice de Jésus-Christ ; cette doctrine, au contraire, n'y a été introduite que par le sens que la traduction de Luther a donné au passage si connu de l'Épître aux Philippiens. Chacun, selon lui, doit (devant Dieu) être juste et pieux par lui-même : on peut bien souffrir pour d'autres, mais non être pieux pour d'autres par la justice de la loi. De la sorte il semblerait que Karg, comme fit après lui Piscator, eût réduit tout l'acte de la justification à la simple rémission des péchés. La sainte Écriture, dit-il, ne parle uniquement que d'une rémission des péchés méritée par Jésus-Christ et du renouvellement qui en est la suite ; mais, quand il déclarait en même temps qu'il y avait certainement (dans l'acte de la justification) une communication de Jésus-Christ, par laquelle il opère une *justice en nous*, il se rappro-

chait beaucoup du dogme catholique. Du reste, les théologiens de Wittenberg accordaient qu'il ne se trouve pas dans l'Écriture un seul passage où soit littéralement annoncée une imputation de la justice de Jésus-Christ, et Karg leur opposait qu'un article de foi d'une aussi haute importance que celui de la justification ne doit pas reposer sur de simples inductions. De plus, il reprochait à la doctrine régnante de favoriser l'osiandrisme d'une part, et l'antinomisme de l'autre, à savoir, l'antinomisme pratique le plus sauvage ; car le peuple n'aimait rien tant que ce raisonnement : « De même que l'imputation de l'obéissance passive de Jésus-Christ a pour conséquence naturelle d'affranchir l'homme du châtiment dont le Rédempteur s'est chargé, de même l'imputation de l'obéissance active de Jésus-Christ a pour conséquence nécessaire d'affranchir l'homme du devoir d'obéissance personnelle. »

Karg releva déjà la contradiction qu'il y avait à prétendre que l'homme aurait, par imputation, accompli la loi, et néanmoins mériterait en même temps le châtiment comme transgresseur de la loi, et que, par conséquent, une double imputation lui serait nécessaire, une imputation active aussi bien que passive. La loi ne demande point à la fois qu'on tienne ses commandements et qu'on subisse la peine de la transgression ; si Jésus-Christ, par son obéissance active, a accompli la loi à notre place, il nous a mis dans le même état où nous nous serions placés en l'accomplissant nous-mêmes ; or, dans cet état, nous ne serions point passibles des peines méritées par ceux qui transgressent la loi : donc, en accomplissant la loi à notre place, Jésus-Christ nous a affranchis de l'obligation de subir aucun des châtiments qui frappent le péché, et a, par conséquent, rendu superflue sa justice passive et l'imputation de son obéissance passive[1]. Cette seule raison suffit donc déjà pour repousser l'idée que l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ puisse être imputé à l'homme comme une chose opérée par lui-même.

En 1569, Karg vit s'élever contre sa doctrine le prédicateur *Ketzmann* d'Ansbach, qui, selon les us du temps, porta tout

[1] Voy. aux Pièces justificatives.

d'abord la question en chaire, et fulmina contre la personne et la doctrine de *Karg* les plus violents anathèmes. Le Margrave, à qui cette querelle, d'après ses propres expressions, arrachait des larmes et coûtait souvent le sommeil, crut y mettre un terme en envoyant Ketzmann à Feuchtwangen[1]. Ensuite le prédicateur *Limmer*, chassé de la Saxe et nommé à Ansbach, entama une discussion avec Karg, concernant la doctrine de la justification en général et celle de l'imputation. Karg ne voulait point souffrir que l'on désignât la justice de Jésus-Christ comme la cause formelle de notre justification, par la raison qu'elle n'est qu'*impulsive*[2].

Cependant l'hétérodoxie de Karg avait fait grand bruit au-delà des limites du Margraviat, dans diverses parties de l'Allemagne protestante. Heshusius écrivit contre la doctrine de

[1] Le 22 mai 1570, *Conrad Limmer* écrivait à Camerarius : — « Eam (Cargii) opinionem vehementissime damnavit Petrus Ketzmannus pro concione creberrime, quam autor mordicus defendit, et contentio nata est periculosissima, quæ optimo principi, ut conquestus est, sæpe somnum impedivit, et lacrymas excussit. — Amovetur Ketzmannus, ut natura nimis vehemens, et transfertur in Feuchtwang cum bona sua gratia, et substituor ego, quem sperant esse mitiorem et modestiorem. Hic autem equidem prospiciendum puto, ne mea lenitate detrimenti aliquid patiatur articulus justificationis, qui est in theologia præcipuus. — Est in causa hoc etiam mali, quod ministri illius loci fere omnes morositate Ketzmanni, ut aiunt, offensi sese applicarunt ad Cargium. » (Cod. Manh. 357, n. 323.)

[2] Dans une lettre du 30 avril 1571, *Limmer* écrit au sujet de Karg : — « Dextre et fideliter causam meritoriam justificationis nostræ, totam scilicet obedientiam Christi in faciendo et patiendo, pro concione inculcat. De formali causa, imputatione scilicet justitiæ Christi, cum sileret, imo eam potius cavillaret, privatim a me admonitus, propius ad nos accessisse mihi videtur. Concedit enim, remissionem peccatorum et imputationem justitiæ Christi esse causam formalem justificationis nostræ, quod Deus de nobis cogitet, quod simus sine peccato, et quasi factores legis. Sed hoc ferre nondum potest, ut dicamus, imputationem justitiæ Christi esse causam formalem, sed eam vult esse causam impulsivam. Majorem enim statuit esse justitiam Filii Dei, quam ut dici possit, eam nobis imputari, ac si nos miseri homunculi eam præstitissemus, quæ major est, quam angelica justitia. Sed ego cum homine rigido verbis nolui contendere, utor tamen sine contentione publice phrasibus præceptorum nostrorum, nec sentio, me publice ab ipso propterea taxari, nisi quod aulicus concionator videtur id moleste ferre, qui ipsi est intimus. Et hæc quidem in hac sua controversia, quam compositam esse nunc, et nos concordare omnes putant. Fovit idem multos annos singulare quiddam de prædestinatione, ejusque dogmatis semina quædam inspergebat in concionibus, sed cum in privata disputatione se ei opposuisset diaconus, qui mecum ex patria huc venit, subito mutans sententiam universales Evangelii promissiones nobiscum jam diligenter urget. » (Cod. Manh. 357, n. 324.)

Karg, sans le désigner nominativement, et l'électeur Auguste de Saxe engagea le Margrave, dès la fin de l'année 1569, à user de rigueur pour étouffer cette affaire [1]. A la demande du Margrave, quelques théologiens de Wittenberg, ayant à leur tête Paul Éber, se rendirent à Ansbach pour résoudre le différend par des conférences orales avec Karg. Mais le succès ne répondit pas à leur attente. Il paraît qu'ils essayèrent d'intimider Karg par l'autorité et les traditions de l'école de Wittenberg; car, dans sa réponse au premier avis de ceux de Wittenberg, il dit : « Pourquoi n'ont-ils pas voulu discuter, au lieu de perdre tant de temps à rédiger des écrits pleins de déclamations trompeuses ? Mais où donc auraient-ils pris des yeux pour regarder en face d'honnêtes gens, alors qu'ils eussent mis en avant une si palpable sophistiquerie et de si méprisables scurrilités [2]. »

Toutefois, les consultations demandées de toutes parts ayant été unanimement défavorables à Karg, et les princes protestants insistant auprès du Margrave pour qu'il ne le laissât pas enseigner plus longtemps impunément ses erreurs, ce redoutable concert de réprobation effraya le pauvre homme, qui demanda la permission de conférer encore une fois avec les théologiens de Wittenberg. Mais l'Électeur, sollicité dans ce but par le Margrave, s'y opposa, prétextant le scandale qui en pourrait résulter et l'obstination de Karg, qui avait toujours persisté dans son erreur, en dépit de tous les théologiens et de toutes les Universités [3].

Il ne restait plus à Karg d'autre alternative que de se rétracter ou de se voir destitué, et peut-être plus maltraité encore. Il avait la preuve que toute l'Allemagne protestante abhorrait sa doctrine comme une hérésie, et que nulle part, s'il y persistait, il ne trouverait un asile. Il se soumit donc, et s'arrangea des réponses par lesquelles ceux de Wittenberg prétendaient réfuter ses arguments, en se contentant d'assu-

[1] Actes de la Religion (*Religionsakten*); t. XXVIII, fasc. 2, n° 19. — Le margrave *Jean de Brandebourg* écrivait de son côté au margrave d'Anspach : « Si ce Karg, votre prédicateur, était sous notre autorité, nous prendrions des » mesures sérieuses pour le faire renoncer à son dessein et abandonner son en- » treprise; et s'il n'y voulait consentir, nous nous hâterions de le congédier, » sans souffrir qu'il demeurât davantage en nos domaines. » (L. c. n. 37.)

[2] *Religionsakten*, t. XXVIII, fasc. 2, n°. 19. — [3] L. c. t. XXX, n° 45.

rer, pour son excuse, que ses intentions avaient été bonnes. Ces théologiens l'avaient supplié, pour l'amour de Dieu, « de conformer ses discours aux leurs, et de s'abstenir de tous discours nouveaux et insolites; que ce serait le meilleur moyen de servir sa propre conscience, l'Eglise universelle, les contrées où il exerçait son ministère, sa femme et ses pauvres petits enfants; » sur quoi Karg « s'était enfin offert et engagé, de cœur et de bouche, à laisser tomber complètement sa querelle, à persévérer constamment dans la doctrine et opinion de notre église, à user, à l'instar des autres docteurs chrétiens, de discours usités, ordinaires et conformes à la parole de Dieu, et particulièrement à s'en tenir et à demeurer fidèle aux *formas* et aux *phrases* employées *in Scriptis Lutheri et Philippi*[1]. » Karg confessa donc expressément « que non-seulement on a raison de dire : *Fides nobis imputatur ad justitiam;* mais il reconnut aussi pour juste, quoiqu'elle ne se trouve pas littéralement dans l'Écriture, cette *propositionem correlativam :* La justice et l'innocence, *item* l'obéissance, *item* le mérite de Jésus-Christ, notre Médiateur, est imputé à justice; ce qui signifie proprement que nous sommes tenus et estimés justes devant Dieu en vertu de la justice, de l'innocence, de l'obéissance, des mérites de notre Seigneur Jésus-Christ; que c'est là la suprême consolation des chrétiens; que cette vérité consolante combat le trouble des consciences timorées et faibles, tourmentées de l'idée qu'elles ne peuvent ni supporter le châtiment des péchés dont pourtant elles se reconnaissent coupables, ni accomplir non plus la loi par une obéissance suffisante, alors même qu'elles ont un commencement de renouvellement par le Saint-Esprit[2]. »

Même après que Karg eût prononcé sa rétractation, l'Électeur réclamait encore des mesures de rigueur. « De notre avis, il convient de ne point le réintégrer dans le ministère de la prédication à Ansbach, surtout à cause du grand scandale qu'il a déjà causé, et qu'il peut causer encore, d'autant que depuis longues années il nourrit son erreur et l'inculque

[1] Voy. Rapport de la Faculté de théologie de Wittenberg au Margrave, du 12 août 1570 (L. c. t. xxx, n° 55).

[2] Voy. l'autre Rapport (L. c. n° 57).

aux gens du peuple du haut de la chaire. Et nous ne pouvons, pour le présent, changer d'avis à cet égard, malgré que nos théologiens aient intercédé auprès de Votre Excellence, à la condition que cela se pût sans scandale; nous croyons que cela ne se peut, eu égard surtout que le commun des gens est déjà bien assez impie et corrompu et fait peu de cas de la prédication de l'Evangile, alors même que ceux qui l'enseignent sont irréprochables. N'est-il pas d'autant plus à craindre qu'un pareil homme, qui a été durant tant d'années entaché d'une pernicieuse erreur touchant le suprême et principal article de la foi chrétienne, n'édifie guère ses auditeurs et ne fasse guère de bien? De même aussi, nous ne pouvons pas croire qu'il fasse sa rétractation devant sa communauté d'une manière aussi pure et aussi nette qu'il le faudrait[1]. » Toutefois le Margrave, cédant aux sollicitations de son clergé, releva Karg de la suspension dont il avait été frappé et le réintégra dans sa charge. En même temps on annonça que les conférences tenues avec Andreæ touchant la Formule de Concorde étaient terminées[2].

Cette Confession fixa définitivement la doctrine luthérienne à l'égard de la double obéissance de Jésus-Christ, en donnant à ce dogme sa forme symbolique. Se souvenant de la querelle de Karg, les théologiens d'Ansbach, dans leur *Avis* sur le livre de Torgau, avaient exprimé le désir qu'à cause « des jeunes et simples serviteurs de l'Eglise, » on expliquât plus intelligiblement le dogme de l'imputation de toute l'obéissance de Jésus-Christ, laquelle consiste en un double accomplissement de la loi; car on lisait dans la liturgie : « Jésus-Christ a fait pour nous ce que nous devions, mais ne pouvions point faire; il a aussi souffert pour nous ce que nous avions mérité; » et dans l'Examen de Mélanchthon : « Jésus-Christ a accompli premièrement la loi pour l'amour de nous par sa propre obéissance; et, secondement, il a accompli la loi en prenant sur soi le châtiment. » Mais, ajoutaient-ils, les jeunes théologiens et ministres de l'Eglise ont quelque peine

[1] L. c. n° 64.
[2] Voy. Instructions pour George de Wambach. (L. c. n°. 68).

à s'y faire, et n'entendent par l'obéissance et les mérites de Jésus-Christ que ses souffrances et sa mort[1].

La Formule de Concorde déclara donc : « Que Jésus-Christ, comme Dieu et homme, dans son obéissance propre, entière et parfaite, est notre justice ; que toute son obéissance, qu'il accomplit jusqu'à la mort sur la croix, nous est imputée à justice, attendu qu'elle a satisfait à l'éternelle et immuable justice de Dieu, et qu'ainsi « la foi s'attache à la personne de » Jésus-Christ, qui a été soumise à la loi pour nous, qui a » porté nos péchés, qui, en allant vers le Père, a opéré pour » nous, pauvres pécheurs, depuis sa sainte naissance jusqu'à » sa mort, l'obéissance parfaite envers son Père céleste, et » couvre de cette obéissance toute la désobéissance qui est en » notre nature, avec ses pensées, ses paroles et ses œuvres, » de sorte que cette désobéissance ne nous est point imputée à » damnation, mais qu'elle nous est pardonnée par pure grâce » et uniquement pour l'amour de Jésus-Christ[2]. » — Cependant on ne désigna ni ne condamna plus spécialement la doctrine de Karg, sans doute parce qu'on pensait que c'était une affaire terminée et oubliée. Mais il n'en fut pas ainsi. Il est vrai que pendant les deux siècles qui suivirent, les idées de Karg ne se firent plus jour dans l'église luthérienne ; mais elles furent accueillies par plusieurs théologiens de la Confession calviniste. Dans ce cas se trouvèrent non-seulement Piscator, dont on attacha particulièrement le nom à cette doctrine, mais aussi Ursinus, l'auteur du Catéchisme de Heidelberg. Ce dernier avait essentiellement contribué, par ce livre si répandu, à consolider la doctrine protestante de l'imputation de l'entière ou double obéissance de Jésus-Christ, et à la rendre familière au peuple ; mais, vingt ans plus tard, les thèses de Karg étant tombées entre ses mains, il reconnut l'inconsistance de cette doctrine et vit à quel point elle manquait de fondement[3].

---

[1] *Acta Concordiæ* (Conserv. de Nurnberg), t. II, f. 104, 105.

[2] Formule de Concorde, pag. 696.

[3] C'est ce que Thomasius fait connaître par une lettre à Piscator : — « Sancte tibi affirmare possum, me nihil de hac controversia scivisse, nisi anno 82, cum

QUERELLE

Sur l'inamissibilité de la foi et de la justice.

L'intérêt dogmatique qui donna naissance à la grande révolution protestante, consistait à fonder et à développer un nouveau système de doctrine qui donnât à la conscience des hommes plus de tranquillité et de sécurité, et soumît aux conditions les plus faciles la certitude individuelle de l'état de grâce actuel et du salut futur. Quant au premier de ces deux points, la certitude de la justification, le système luthérien y avait suffisamment pourvu en la faisant entrer de suite, comme foi spéciale ou application du salut offert, dans l'acte de foi par lequel, selon ce système, s'obtiendrait la justice devant Dieu. Mais le second point, la certitude du salut futur, parut moins bien assuré : on attribuait bien aussi cette certitude à chaque homme en général ; mais, en même temps, on affirmait que l'homme perd la foi justifiante et l'état de justice par chaque péché grave commis contre la conscience, et qu'il ne retrouve cette justice perdue que par un nouvel acte de foi.

Dans un système calculé pour rassurer et apaiser les consciences, c'était là une lacune grave. Aussi la doctrine calviniste réformée combla-t-elle cette lacune en déclarant que la foi justifiante est un don divin, accordé à l'homme une fois pour toutes et à jamais inamissible, de manière que les crimes les plus graves mêmes, commis par l'homme une fois mis en état de grâce et de justice, ne peuvent plus l'arracher de cet état. En vertu de cette doctrine, l'homme a une certitude tellement infaillible de sa justice et de son salut futur,

D. Ursinus p. m. mihi ostenderet theses Cargii, quas dicebat sibi placuisse, et nimis subtilem visam distinctionem, aut diversam illam applicationem in confessione Bezæ : Interim (hæc erant ipsissima verba) mihi religio est (inquiebat), a consensu tot magnorum virorum discedere. » (Epp. Gothanæ ed. *Cyprianus*. p. 143.)

qu'il peut commettre jusqu'à l'homicide et l'adultère, comme David, sans perdre par ces crimes la grâce une fois acquise, et qu'au milieu même de pareils péchés il conserve la conviction consolante d'être enfant élu de Dieu et héritier du salut. Nous avons déjà vu précédemment que cette doctrine pénétra plusieurs fois dans les pays protestants de l'Allemagne, et que Mélanchthon la combattit toujours comme une variété trompeuse et pernicieuse de l'antinomisme. Cependant la doctrine calviniste touchant la justification se fixa par l'introduction de ce dogme, qui, comme élément du système de Genève, fut débattu pour la première fois dans une dispute tenue à Strasbourg entre les calvinistes et les luthériens. A partir de cette époque, le dogme de l'inamissibilité de la foi et de la justice contribua essentiellement aux succès rapides du calvinisme, qui avait ainsi sur la doctrine luthérienne l'avantage de posséder un moyen de consolation de plus. Mais en même temps il contribua aussi à creuser et à élargir de plus en plus l'abîme qui séparait les deux Confessions. Car des deux côtés on reconnut qu'il s'agissait ici d'une des questions les plus importantes, d'une question dont les conséquences devaient être profondes dans l'application pratique, et qui intéressait la nature de la foi justifiante, le sentiment religieux du chrétien tout entier, et par conséquent la base de la religion elle-même [1].

Voici comment on mit cette inamissibilité de la foi et de la grâce en corrélation avec les autres dogmes du système calviniste. L'homme, disait-on, est justifié par la foi seule, c'est-à-dire que sa foi est la main mendiante avec laquelle il saisit la justice de Jésus-Christ qui lui est offerte, ou se l'applique comme sa propre justice, qui toutefois lui est con-

[1] C'est ainsi que les théologiens calvinistes orthodoxes alléguèrent contre les remontrants, aux conférences de La Haye : « Extra omne dubium est, doctrinam de perseverantia vere fidelium ab Ecclesiis vere reformatis semper fuisse habitam non tantum cum Scriptura congruentem et veram, sed et fundamentum veræ certitudinis de salute, sine qua certitudine firma fiducia, quæ ad veram fidem requiritur, constare non potest. » (Collat. Hagiens. p. 367.) D'un autre côté, le théologien *Fecht*, de Rostock, dit (Comp. theol. c. 18, § 20, 21) : « Nec vero differentia Lutheranæ et Calvinianæ sententiæ exigui momenti est, sed ipsum salutis nostræ fundamentum concernit. Probatur — III. Ab agnitione adversariorum, qui cum nostram sententiam in synodo Dordracena intolerabilem judicaverint, quæ vera est, cur ipsorum toleremus, quæ multis modis falsa est? »

stamment extérieure et ne lui est donnée que par imputation. Mais l'essentiel de cette foi, ce qui la rend particulièrement justifiante, c'est l'application spéciale, c'est-à-dire la certitude avec laquelle chacun croit que ses péchés lui sont remis et qu'il est réellement juste devant Dieu. Or, cette foi ne devient le partage que des élus ou prédestinés : elle est un don de la grâce qui agit constamment d'une manière irrésistible; partant elle est impérissable. Elle peut bien être momentanément affaiblie ou troublée ; mais jamais elle ne peut être détruite ou entièrement effacée. Celui qui, une fois en sa vie, a eu la foi, celui qui, une fois, a été justifié par cette foi, celui-là demeure infailliblement en cet état pendant tout le reste de son existence. Cependant ce juste peut tomber en toutes sortes de péchés graves; il peut même demeurer un certain temps dans cet état de péché ; mais il n'en reste pas moins juste devant Dieu , parce que ses péchés ne lui sont point imputés. C'est aussi en vertu de ce principe que se détermine la différence entre les péchés mortels et les péchés véniels, non pas sous leur rapport objectif, selon la nature et le degré de culpabilité de l'action , mais sous leur rapport subjectif; car chez l'incrédule ou le réprouvé les moindres péchés mêmes sont mortels, au lieu qne chez les élus et les fidèles les fautes les plus graves sont vénielles, attendu qu'elles ne leur sont point imputées, ni, par conséquent, suivies de la perte de la grâce divine [1].

Les théologiens luthériens, en ce qui concerne la perte de

[1] Il était naturel que les théologiens réformés cherchassent aussi à établir une différence entre les péchés des justes et ceux des réprouvés, de tracer en quelque sorte une ligne de démarcation que les justes, alors même qu'ils tombaient dans des péchés graves, ne dépassaient cependant point. C'est ainsi que *Rivet* soutint que, si même les justes tombent dans des péchés graves, il ne peut pas arriver, *ut ita peccatis indulgeant, ut pleno voluntatis impetu et consensu in ea ruant. Louis Crocius,* à Brême, qui, en 1616, opposa un livre *De perseverantia Sanctorum* à celui de Bertius sur le même sujet, explique la chose tout au long, et le résultat de ces explications est que les saints, bien que « a cupiditatibus carnis suæ tristiter victi crebro succumbunt, — *cependant* talium peccatorum conglomeratione nunquam eo evadunt, ut universali apostasia a Deo prorsus deficiant, hostili eum odio prosequantur, atque affectata malitia diaboli in morem ac damnandorum hominum peccent, omnibusque cœlestibus bonis se exspolient. » (Conclus. x.) — Ainsi, pour peu qu'un homme ne vive pas dans une perversité absolument satanique, et qu'il assouvisse ses passions sans tomber dans la démence d'une complète haine de Dieu, il est assuré de son salut.

la foi justifiante, avaient coutume de faire la distinction suivante. Le chrétien qui se rend coupable d'un péché grave ne perd pas immédiatement toute foi ; de fidèle qu'il était encore l'instant avant sa faute, il ne devient pas soudainement, en commettant son péché ou après l'avoir commis, entièrement incrédule. C'était là ce qu'ils accordaient. Mais, disaient-ils, la foi qu'il a encore en cet état n'est que la foi historique et générale, qui n'a aucune valeur par elle-même, ni aucune vertu justifiante, tant que ne s'y rattache point la foi spéciale, l'application individuelle de la justice de Jésus-Christ, la certitude de l'état de grâce personnel. Or, c'est cette foi spéciale que l'homme perd en tombant dans le péché, et qui doit lui être rendue par un nouveau don [1]. Tant que cette foi spéciale lui manque, il est également privé de cette justice qui compte devant Dieu ; aux yeux de Dieu il a cessé d'être juste, et ce n'est qu'en se reconnaissant de nouveau pour un pécheur condamné, et en s'appliquant de nouveau comme sienne la justice de Jésus-Christ, qu'il peut revenir à l'état d'où il était déchu.

Cette doctrine eut encore une grande importance pour le développement ultérieur du protestantisme, en ce qu'elle traçait une démarcation entre les calvinistes et les mélanchthoniens, d'accord, d'ailleurs, par leurs opinions sur la Cène [2]. Cette circonstance est une de celles qui peuvent expliquer la prompte ruine du parti mélanchthonien en Allemagne ; tout le système n'existait, à vrai dire, que dans les cerveaux d'un certain nombre de scolastiques et de théologiens, et n'offrait rien qui pût gagner la faveur populaire ou la fixer à la longue. Même parmi les philologues et les théologiens, il y en

[1] Le théologien *Battus* de Greifswalde, disait, par exemple, dans son livre contre l'Anglais Benfield : « Vindiciæ veritatis de possibilitate apostasias sanctorum, » p. 208 : « Ultro concessi et concedo, Petrum, cum abnegaret Christum, retinuisse illam fidem historicam, scilicet scivisse atque credidisse Christum, quem se nosse negabat et abjurabat, esse Filium Dei viventis, missum mundo Salvatorem, non ergo ad hanc fidem converti indiguisse ipsum. Quæstio autem est de hac speciali, a qua salvifica est fides, fiducialis scilicet gratiæ et misericordiæ Dei in Christo apprehensio, qua sibi peccatum suum agnoscenti et misericordiæ Dei, per et propter Christum remittentis peccata, confidenti illud remissum confidit. »

[2] Mélanchthon lui-même disait encore dans la dernière édition remaniée de ses *Loci* : « Stoicæ illæ disputationes execrandæ sunt, electos semper retinere Spiritum sanctum, etiam cum lapsus atroces admittunt. »

eut beaucoup qui, après quelque réflexion, se rangèrent complètement du côté du calvinisme. *Pezel* même, un des plus dévoués et des plus zélés disciples de Mélanchthon, se convertit ainsi au calvinisme, et se donna en même temps beaucoup de peine pour démontrer que la doctrine de Mélanchthon et celle de Calvin ne diffèrent que de peu touchant les péchés des fidèles, et *Rivet* approuve ce qu'il dit à ce sujet, comme entièrement conforme aux idées calvinistes [1].

Voici à quelle occasion éclata à Strasbourg, en 1561, la querelle sur l'inamissibilité de la foi, ou, comme on aimait à s'exprimer parmi les réformés, sur la *persévérance des saints*. Le surintendant Marbach reprocha au calviniste *Zanchi* d'avoir manqué à la parole qu'il avait donnée de ne rien enseigner qui fût contraire à la Confession d'Augsbourg, et lui rappela que cette Confession, à l'article 12, condamnait la doctrine des anabaptistes soutenant que ceux qui sont une fois justifiés ne peuvent plus perdre le Saint-Esprit. Zanchi répliqua que sa doctrine n'était contraire ni à la parole de Dieu, ni à la Confession d'Augsbourg bien comprise. D'ailleurs il avait déjà déclaré antérieurement qu'il ne pouvait souscrire à cette Confession d'une manière absolue, et qu'il fallait lui permettre d'y ajouter une condition ou une restriction, et de l'interpréter dans son sens, notamment à l'article de l'amissibilité du salut chez ceux qui ont été justifiés [2]. L'interprétation par laquelle il voulait rendre cet article admissible pour lui et ses coreligionnaires, consistait à dire que la Confession ne parlait que des *temporaires* [3] et de ces anabaptistes qui se donnaient faussement pour inspirés et prétendaient être poussés par le Saint-Esprit à commettre des crimes [4].

[1] *Grotianæ discuss. dialysis, sect.* 16. *n.* 4. *Opp.* III, 1216.

[2] « Cum Augustanam Confessionem, ut ei subscriberem, obtulissent, respondi, non posse id simpliciter a me fieri, nisi adjecta aliqua moderatione, nempe : quatenus est conformis verbo Dei, vel : Si orthodoxe intelligatur, quod quædam in ea sint, quæ, nisi dextre intelligantur, non possim simpliciter probare, — ut est illud, quod nunc controvertitur : justificatos posse amittere Spiritum sanctum. » (*Zanchii* Miscell. theol. II, 459.)

[3] *Temporaires.* — Selon les idées calvinistes, ceux qui, n'étant point prédestinés, n'ont pas une vraie foi, mais seulement une apparence de foi, qui ne dure qu'un certain temps.

[4] « Quod vero, *dit-il dans sa missive au landgrave de Hesse,* quidam postea

Toutefois, Zanchi essaya de donner à sa doctrine une forme moins abrupte. Sa proposition, que la grâce n'est point anéantie, mais seulement obscurcie chez le fidèle qui se souille de péchés graves, avait été qualifiée par Marbach d'erreur fanatique, monstrueuse et pernicieuse. Zanchi expliqua qu'il voulait seulement dire que ceux qui ne sont point régénérés pèchent par ignorance et par fragilité; qu'en outre ils ne pèchent point contre la conscience (comme Marbach le lui reprochait calomnieusement), attendu que, par péchés contre la conscience, il ne faut entendre que ceux que l'on commet avec un abandon total de la volonté (*ex animo et tota voluntate*)[1]; enfin, il faisait cette distinction, que les régénérés pèchent, il est vrai, de cœur et de volonté (*ex animo et voluntate*), mais non de leur pleine volonté (*ex toto animo et plena voluntate*). Zanchi prenait ici cette expression, « pécher contre la conscience, » dans une acception différente du sens ordinaire; il pensait que, même des crimes comme ceux commis par David, l'homicide prémédité et l'adultère prolongé, ne sont pas, quant à l'individualité de celui qui les commet, des péchés contre la conscience, attendu qu'il est impossible d'admettre, selon lui, que la voix de la conscience, bien que faible sans doute, fût tout-à-fait étouffée en David, et qu'il en est de même chez d'autres fidèles au moment où ils pèchent. Cependant les autres calvinistes, à cette époque et depuis, n'hésitaient point à soutenir que les fidèles commettaient

contenderint, eam (doctrinam meam) pugnare cum Augustana Confessione in articulo de pœnitentia, ubi damnantur Anabaptistæ, qui docent, semel justificatos non posse amittere Spiritum sanctum, falsi fuerunt, cum ego de electis vere sanctis veraque fide præditis semper locutus sim, idque aperte et clare, Augustana Confessio autem cum de omnibus temporariis, tum speciatim de quibusdam Anabaptistis, qui nefanda admittebant, et tamen interim, se non solum habere Spiritum sanctum, sed etiam se ab hoc Spiritu sancto ad ea admittenda impelli, seu, ut ipsi loquuntur, inspirari, jactabant et mentiebantur. Quare satis constat viris doctis, neque in hac doctrina de perseverantia sanctorum seu de perpetuitate fidei in electis quidpiam a me traditum fuisse, quod cum Augustana Confessione pugnet. » (*Zanchii* Miscellan. libri tres. Neap. Palat. 1582. p. 7.)

[1] Pourtant il soutenait que les fidèles tombaient fréquemment *in atrocissima scelera;* il va même jusqu'à dire : « Quod negem, electos in atrocissima scelera ruere posse, calumnia est. Quasi nesciam et non doceam, Davidis scelera, adulterium et homicidium, fuisse atrocissima et gravissima. » (Miscell. II, 649.)

bien des péchés contre la conscience, sans qu'ils perdissent pour cela leur foi et leur justice.

Cette querelle qui, sur ces entrefaites, s'était encore étendue à d'autres points de doctrine, à l'eucharistie, à l'ubiquité, aux images, à l'Antechrist et à la fin du monde, fut enfin portée devant le Conseil des Treize. Pendant ce temps, Zanchi entreprit une tournée, afin de réunir pour sa doctrine des avis favorables et des signatures. Il l'avait résumée dans les quatre propositions suivantes.

I. Dieu ne donne la foi aux élus qu'une fois, et celui qui l'a reçue sait avec certitude et sent qu'il a la foi véritable.

II. Ceux qui ont une fois reçu la foi ne la peuvent plus reperdre entièrement, ni se séparer d'avec Jésus-Christ, tant à cause de la promesse de Dieu qu'à cause de l'intercession de Jésus-Christ.

III. Dans chaque fidèle il y a deux hommes, l'homme intérieur et l'homme extérieur. S'il pèche, il ne pèche que selon l'homme extérieur, c'est-à-dire avec la partie de son être qui n'est point régénérée. D'après l'homme intérieur, il ne veut pas le péché ; il ne pèche donc point de tout son cœur et de sa pleine volonté.

IV. Lorsque saint Pierre renia Jésus-Christ, la confession de sa foi expira, il est vrai, sur ses lèvres, mais la foi ne mourut point dans son cœur.

Les théologiens de Marbourg, Hyperius, Lonicer, Garnier, Orth, Roding, Pincier et Pistorius, furent les premiers qui se déclarèrent expressément au sujet de ces thèses. Tout au rebours des théologiens luthériens, qui à chaque péché grave font disparaître puis reparaître la foi, ils alléguèrent que la foi n'est pas une chose si fugitive et si prompte à pousser, qu'elle puisse en un clin d'œil être ôtée et rendue; mais qu'elle est au contraire immuable et invincible. Ils ajoutaient que les hommes douteraient toujours de leur salut et ne pourraient jamais être fermement convaincus d'être agréables à Dieu, si on ne leur prêchait pas la certitude constante de la foi justifiante et l'inamissibilité de la justice; qu'en outre, le diable paraîtrait plus puissant que Jésus-Christ lui-même, puisque, d'après la manière de voir des luthériens, il réussirait à arracher des mains du Sauveur

les élus, ne fût-ce que pour un temps. Ils terminaient en exprimant leur profonde affliction et leur étonnement de ce qu'une querelle se fût élevée touchant cette doctrine, dans la même ville où Martin Bucer, cet homme de Dieu, l'avait enseignée durant tant d'années [1]. — Ceux de *Zurich*, Bullinger, Rodolphe Walter, Wolf, Pierre Martyr, Simler, Lavater, Wolfgang, Haller, Wikius et Zwingli le Jeune, déclarèrent que la foi demeure toujours dans les élus, bien que, par les péchés, elle soit affaiblie et alanguie ; qu'alors même que le Saint-Esprit qui habite dans les fidèles serait quelquefois vaincu par le poids de la chair, il n'en reste pas moins constamment en eux [2]. — Les théologiens de l'*Université de Heidelberg,* Boquin, Tremellius, Olevian et Diller, déclarèrent, dans leur avis, qu'il n'y a point de motifs pour faire une différence entre les péchés, et pour alléguer que le Saint-Esprit se retire devant les péchés graves que commet un fidèle ; que, de leur nature, tous les péchés sont mortels, expulsant le Saint-Esprit et anéantissant la foi ; que si les péchés sont cependant, les uns véniels, les autres mortels, cela vient, au jugement de tous les savants, de la prédestination divine en vertu de laquelle une partie des hommes sont rejetés, et les autres élus et par conséquent doués de la foi. Que dans les premiers tous les péchés sont mortels, et dans les derniers, véniels. Que, si l'on voulait dire (avec les luthériens) que le Saint-Esprit (et la foi) demeure dans l'homme malgré les fautes légères de tous les jours, mais l'abandonne quand il tombe dans des péchés graves, il est absurde de croire du Saint-Esprit ce qu'on ne supposerait pas même d'un homme de bien, à savoir, qu'il n'assistera son ami que dans les petits embarras légers et sans gravité, et qu'il l'abandonnera dans les périls sérieux [3]. — A *Tubingen*, au contraire, les espérances de Zanchi furent déçues. Les théologiens, dit-il dans une lettre à Hypérius de

[1] Epp. Zanchii (Opp. VIII), pag. 251-254. — [2] L. c. pag. 262.

[3] L. c. p. 256. « Jam vero adesse, juvare, tueri aliquem in levioribus periculis et curatu faciles morbos tollere, in gravioribus vero se subducere et maxime opem auxiliumque desiderantem negligere, nedum deserere, neque fidelis amici, neque boni meritique officio fungi esset. Annon prorsus absurdum foret, id de Dei Spiritu sentire, quod de viro bono ne suspicari quidem licet? »

Marbourg, s'engagèrent, il est vrai, dans un colloque avec lui, et approuvèrent ses thèses sur la fin des choses, sur l'Antechrist et la prédestination ; mais ils rejetèrent ses thèses sur la persévérance ; il est vrai que ce fut, dit-il, pour ne pas avoir pu les comprendre, sauf un seul professeur, Schegk, qui les avait approuvées [1].

En 1562, *Pierre Martyr* écrivit de Zurich à Jean Sturm, à Strasbourg, que les théologiens de Zurich avaient été fort surpris de ce qu'à Strasbourg on eût osé condamner la doctrine de la prédestination et de la persévérance des saints, alors que Luther et Bucer l'avaient enseignée [2]. — *Ambroise Blauer* trouvait les thèses de Zanchi excellentes, et ne concevait pas qu'il pût y avoir des théologiens assez inintelligents pour combattre une doctrine qui seule pourtant était capable de consoler, de rassurer, de raffermir efficacement les consciences troublées et tourmentées par le doute. Les prédicateurs et théologiens de *Bâle* approuvèrent les thèses, en ajoutant toutefois qu'elles avaient besoin d'une explication commode (*si commoda interpretatione accipiantur*). Les prédicateurs de *Schaffouse* les approuvèrent sans restriction [3].

Ainsi Zanchi vit sa doctrine approuvée dans toute l'étendue de la Confession zwinglienne et calviniste. Il crut inutile de demander à Genève une déclaration spéciale, attendu qu'il était notoire que ce dogme de la persévérance des saints était enseigné par Calvin et dans l'église de Genève. « Son adversaire, disait-il, l'avait lui-même accusé, devant l'assemblée du chapitre de Strasbourg, d'avoir puisé toutes ses hérésies dans les écrits de Calvin et de Bèze [4]. »

Après le retour de Zanchi, les quatre arbitres nommés par le Conseil rédigèrent un formulaire de conciliation, plus favorable à la doctrine luthérienne qu'à la doctrine calviniste ; ce document devait être signé par les deux partis, ainsi que la Confession d'Augsbourg. Zanchi se décida enfin (en mars 1563), à signer, sur les instances répétées de ses amis qui, disait-il, lui représentaient qu'il y allait de sa place et de la prospérité de l'école de Strasbourg. Mais sa signature était conçue en termes ambigus : « J'accepte cette formule, comme

[1] L. c. pag. 290. — [2] L. c. pag. 266.
[3] L. c. pag. 262, 263. — [4] L. c. pag. 364.

(en tant de que) je la trouve pieuse. » Lui-même déclara plus tard qu'il avait entendu ne signer que sous la condition et la réserve qu'il n'approuvait pas ce qui ne lui plaisait point [1].

Relativement à la question principale du débat, la formule de conciliation disait : « Ceux qui obéissent à leurs désirs (et, comme il est dit dans la thèse précédente, se plongent dans les péchés et les vices contre leur conscience), ceux-là expulsent la foi, qui est la confiance en la miséricorde divine promise en et par Jésus-Christ ; ils perdent le Saint-Esprit et demeurent sous la tyrannie du péché jusqu'à ce qu'ils fassent pénitence, et soient relevés de nouveau par l'Esprit de Jésus-Christ. » Plus tard, Zanchi se mit l'esprit à la torture, pour prouver qu'il pouvait signer cette proposition sans rien céder de sa doctrine. D'abord, il essaya de mettre sa doctrine à couvert en disant qu'il avait entendu appliquer ces paroles aux réprouvés, qui, il est vrai, ont fréquemment une foi très-semblable à celle des élus, mais néanmoins fausse et apparente, une foi qui disparaît tout-à-coup quand ils tombent dans un péché grave, de sorte que leur chute les détrompe à cet égard, et leur fait voir que ce qu'ils avaient pris pour la foi n'était qu'une apparence vaine et trompeuse. Mais cette échappatoire lui fut fermée par une précaution des arbitres qui, pour mieux déterminer *quelle* est la foi perdue, ajoutèrent les qualificatifs *vraie* et *vivante* (*fidem quæ est fiducia viva et vera, amittunt*). Là-dessus Zanchi convint que cela ne pouvait s'appliquer qu'aux élus ; mais il accordait, disait-il, que chez les élus aussi la confiance, en tant qu'acte (*actualis fiducia*), se perd lorsqu'ils commettent de leur libre consentement un péché grave, c'est-à-dire que cette confiance n'est pas entièrement

[1] « Quis in hac mea subscriptione non videat expressam conditionem ? nempe : eatenus me illam doctrinæ formam recepisse, quatenus etiam piam esse illam, non mei adversarii, sed ego ipse agnovi atque agnosco. Deinde etiamsi non fuisset expressa, omnino tamen esset et necessario subintelligenda. Impius enim est, qui aliquid ut pium recipit, quod tamen pium esse non novit : » Et aussitôt après : « Ergo ne quispiam putaret, me Augustanæ Confessioni et illi doctrinæ formulæ juxta horum hominum papalem intelligentiam subscripsisse, de industria non simpliciter, sed conditionaliter subscripsi in eam, quam supra retuli formam. » (Ep. ad Landgravium in Miscell. Neap. Palat. p. 34.)

anéantie en eux, mais tellement ébranlée, que souvent elle *semble* être éteinte, et que la foi habituelle qui demeure en eux n'est rallumée et ne devient un nouvel acte de foi que par l'audition de la parole, ou par l'usage des sacrements, ou par quelque moyen analogue [1].

Zanchi comparait encore la foi qui demeure dans le pécheur à un feu qu'un linge mouillé étendu dessus empêche pendant quelque temps de jeter des flammes, mais qui n'en couve pas moins sous ce voile, et ne tarde pas à éclater avec une vive splendeur. Il y a certainement, disait-il encore, une sorte de péché dont le fidèle ne se rend point coupable ; c'est celui qui se commet avec une malice entière et préméditée, le péché dominant et permanent, le péché du démon [2]. Celui qui ne tombe pas dans ce péché diabolique, permanent, et ne meurt pas dans une impénitence obstinée, celui-là, au milieu de ses vices, conserve la foi, ne fût-ce que comme une faible étincelle [3].

[1] Supplic. ad senat. Argent. dans les Miscell. theol. Neap. Palat. p. 70. — Dans une lettre à François Pythius Capella, Zanchi use d'un autre subterfuge (*Zanchii* epp.) : « In articulo de perseverantia sanctorum id feci. Neque meam sententiam pugnare cum articulo, qui inter articulos compositionis habetur, manifestum est; est enim articulus conditionalis; qui obediunt, h. e. si qui obediunt, concupiscentiis peccati, amittunt fidem. At nego electos, sanctos renatosque Spiritu Christi, proprie obedire concupiscentiis peccati; cum obedire alicui sit non tantum jussa alicujus capessere, sed eo etiam modo, quo jubetur, illa perficere. Electi autem nunquam peccant eo modo, quo peccatum, per prosopopœiam, jubet, h. e. destinata malitia, ut Lutherus ait, seu, ut ait Bucerus, ex animo totaque voluntate, seu, ut loquitur Philippus, ex epicureo contemptu ; aut inde, quod rejiciant verbum ex corde, sed semper ignorantia et ex infirmitate. Obedire etiam est sine ulla repugnantia jussa perficere; et juxta apostolum illi tantum obediunt, in quibus regnat peccatum, non regnat autem in sanctis electis.

[2] *Miscell. t. I : De persever. Sanctorum. C. 3, qu.* 3.

[3] *Calvin* et *de Bèze* parlent également de cette faible étincelle de foi qui demeure dans l'élu pécheur, mais qui est toujours un gage de la justice permanente de ce fidèle devant Dieu : Le premier dit : « Quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suæ adoptionis. » (Instit. L. 3, c. 2, n. 12.)

De Bèze s'explique encore plus ouvertement dans sa *Confessio christianæ fidei et ejusdem collatio cum papisticis erroribus.* (*C.* 4, *art.* 8.)

Après avoir d'abord établi en principe que chaque fidèle doit avoir la certitude infaillible de son salut, il ajoute : — « Neque enim ad hoc, ut Christi participes fiamus, requiritur perfecta fides, sed fides vera duntaxat. Vera autem fides esse non desinit, quæ admodum est infirma et debilis, adeo ut pœnitus interdum sit sepulta. Itaque vel sola fidei scintilla, ac proinde etiam vel minimum fidei in

Plus tard les théologiens calvinistes distinguèrent entre le péché par malice, et le péché par perversité totale et délibérée (*peccata ex malitia* et *peccata ex dedita malitia*) ; les fidèles pouvaient commettre les premiers, mais non les seconds ; c'est ainsi que s'explique, par exemple, *Trigland*[1]. Les remontrants ayant répliqué que cette dernière espèce de péchés ne pouvait exister que dans des âmes où la conscience serait déjà dévorée comme d'un cancer, et où tout vestige de repentir serait anéanti, Trigland en tomba d'accord, disant : « C'est pour cela précisément que nous nions que le vrai fidèle puisse pécher *ex dedita malitia.* » — *Piscator*, à Herborn, déclare ouvertement qu'un vrai fidèle peut tomber dans la sécurité charnelle, sans perdre pour cela son état de grâce[2].

Du reste, Zanchi cherchait à rendre les habitants et surtout le sénat de Strasbourg favorables à sa cause, en représentant son dogme sur la compatibilité entre la foi justifiante et les péchés graves comme un héritage transmis par Bucer et Capiton[3].

nobis effectum, si modo verum sit, et ex vera fidei scaturigine promanet, hactenus est efficax, ut vere nos de nostra salute securos reddat. »

En même temps il prémunit les fidèles contre la tentation de douter de leur état de grâce à cause de leurs péchés, tentation à laquelle ils seraient fort exposés : « Falsam esse Satanæ conclusionem sciamus, quoties colligit, falsam nostram fidem fuisse ex eo, quod certo tempore non appareant ipsius effecta. Perinde enim argumentatur, ac si quis colligeret, nullum esse verum ignem, ubicumque nulla flamma collucet, vel hyeme non vivere arbores, quoniam nec folia nec fructus edunt. »

[1] *Trina Dei gratia*, p. 416 : « Inter peccata malitiæ fœdissimum est, quod ex dedita fit malitia, estque illorum, qui cauteriatam habent conscientiam et plane dedoluerunt. »

[2] « Vere fideles, etiam dum tales manent, interdum carnaliter securi fiunt, et peccatis contra conscientiam indulgent. » Ad duplic. Vorstii, p. 308.

[3] *Jean Sturm*, dans une lettre à Melchior Specker, atteste qu'en effet les premiers réformateurs de Strasbourg avaient enseigné cette doctrine : « Una hora ostendam, nos alia et aliter docere de cœna Domini, de certitudine fidei et perseverantia sanctorum, quam Capito, Bucerus, Hedio. Aio, vos jam doctrinam corrupisse annis his duodecim et quotidie magis corrumpere. De his quæstio est, et de his postulo, me et D. Zanchium et visitatores audiri. Aio, non tantam esse tuam neque Marbachii, cui hic gratificatis, auctoritatem, ut pluris faciam vestram adolescentiam, quam Buceri senectutem, Buceri bonitatem, quam vestram astutiam, illius pudorem, quam vestram impudentiam, illius sancta et erudita scripta, quam vestras battologias et ærobatias, et postulo, ut id mihi per te liceat. Tu enim mihi et aliis professoribus dixisti, tuos symmystas postil-

En effet, Zanchi cita des passages de Bucer dont il était difficile de ne pas avouer la concordance avec le dogme qu'il enseignait [1]. Il invoquait, par exemple, ce que Bucer avait écrit sur le passage de l'Épître aux Romains, ch. VII, ℣. 15. A propos de ce texte, Bucer range l'adultère de David et le reniement de saint Pierre au nombre des péchés dont l'Apôtre a dit : « Je fais le mal que je n'approuve pas. » D'après cela, on pourrait donc commettre l'adultère et l'homicide, et pourtant s'excuser sur la fragilité de la chair, en disant : Ce n'est pas moi qui fais cela, mais le péché qui habite en moi.

D'ailleurs, chez Zanchi, comme en général chez les théologiens calvinistes, la doctrine de l'inamissibilité de la foi justifiante avait une corrélation intime avec celle de la prédestination. Voici quelle était la marche de leurs idées : l'élection par le décret éternel de Dieu est absolue ; en vertu de cette élection, la grâce de la foi qui agit d'une manière irrésistible, et avec elle la justice qui compte devant Dieu, est donnée à l'homme en son temps ; cette foi étant uniquement un produit de la grâce, devant laquelle l'homme est constamment impuissant, il ne peut la repousser une fois qu'il l'a reçue, pas même en commettant des péchés prémédités. De même que Calvin et De Bèze et toute l'école, Zanchi professait cette théorie ; mais il ajoutait, en outre, que c'est déjà un péché de croire qu'on n'est point prédestiné ; que chacun, au contraire, quoique vivant dans des péchés graves, doit croire fermement qu'il est élu [2]. Il invoquait sur ce point cette sentence si connue de Bucer, que le premier devoir envers Dieu est de se croire prédestiné. A la vérité, disait Bucer, et avec lui Zanchi, il y a deux méthodes pour arriver à la conviction parfaite qu'on est au nombre des élus : la méthode *à priori*, par la simple contemplation de Dieu et de son éternel amour envers les élus ; et la méthode *à posteriori*, par les effets de l'élection qu'on observe en soi. La première, ajoutaient-ils, est de beaucoup la plus sûre : elle consiste, quel que soit notre état intérieur, et sans tenir compte du bien ni du mal qui est en nous, à nous figurer et à nous représenter bien fer-

latores esse, nihil nisi postillas et catechismos et locos communes scire. » (*Zanchii.* epp. p. 357.)

[1] *Miscell. theol.* II, 488. — [2] L. c. pag. 68.

mement que nous sommes de toute éternité prédestinés au salut, et à nous persuader cela uniquement parce que l'Ecriture atteste la bonté de Dieu, et parce que nous sentons que nous ajoutons foi à ce témoignage de l'Ecriture[1].

Les adversaires luthériens de Zanchi et de son parti ne manquèrent pas de leur objecter que toute cette doctrine est moralement condamnable et doit produire parmi le peuple les effets les plus désastreux, l'indifférence à l'égard du péché et du vice, une fausse sécurité, etc. « Qu'adviendra-t-il, disaient les luthériens, si l'on enseigne que le chrétien peut tomber dans des péchés graves et prémédités, qu'il peut se livrer à l'impudicité, commettre l'adultère, exercer la rapine et maltraiter son prochain, et qu'il reste néanmoins un homme juste, un enfant de Dieu, un héritier de la béatitude éternelle ? » Les réponses de Zanchi à ces reproches ne consistaient qu'en déclamations creuses, où il affirmait que, dans ses écrits et dans ses leçons publiques, il insistait avec force sur la nécessité de pratiquer la piété, d'éviter les péchés graves, etc.

A Strasbourg, la querelle finit par là que Zanchi, incapable de tenir tête plus longtemps aux luthériens devenus tout-puissants, quitta la ville en 1563, et accepta la place de prédicateur à Chiavenna, vacante par la mort de Mainard. Mais le conflit entre le dogme luthérien et le dogme calviniste se raviva plus tard, au *Colloque de Montbéliard*, que *De Bèze* et *Jacques Andreæ* tinrent en présence du duc de Wurtemberg. De Bèze y soutint que les élus ne perdent ni le Saint-Esprit, ni la foi, alors même qu'ils commettent des péchés contre la conscience. A quoi Andreæ répliqua, que pour tous les trésors du monde il ne voudrait pas exposer devant ses auditeurs de si flagrantes impiétés, ni leur dire que des gens qui pèchent contre leur conscience, des débauchés, des adultères, pourvu qu'ils soient des élus, conservent la foi et le Saint-Esprit jusque dans l'acte même du péché. De Bèze persista dans sa doctrine, assurant que, pour sa part, il aimerait mieux périr que d'enseigner autre chose[2]. Andreæ crut le

[1] L. c. pag. 426, 597.

[2] *Acta colloquii Montis Peligart. Tubingæ. 1587, pag. 461, etc.*

réfuter en citant la chute de David ; mais De Bèze n'hésita nullement à appliquer sa proposition à David, à son homicide et à son adultère. Andreæ ayant encore objecté que le magicien Simon, qui avait eu la vraie foi quand il s'était fait baptiser, l'avait ensuite perdue par ses péchés, De Bèze répliqua avec vivacité : Nullement; cela est impossible : car s'il avait possédé une fois la vraie foi, il ne l'eût jamais reperdue [1].

Sur ces entrefaites, la Formule de Concorde avait également décidé cette question. Marchant sur les traces de la Confession d'Augsbourg, elle avait condamné la doctrine qui prétend que « la foi est une confiance si ferme en l'obéissance de Jésus-Christ, qu'elle peut rester et demeurer dans un homme, quoiqu'il n'ait aucune repentance véritable, ni aucune charité, mais qu'il persévère dans le péché malgré sa conscience [2]. » — Cette condamnation élevait une nouvelle barrière entre le luthéranisme et le calvinisme, barrière d'autant plus infranchissable que, trente ans plus tard, lors de leur lutte contre les arminiens, les calvinistes fixèrent également leur doctrine, sous forme de symbole, par une résolution prise au synode de Dordrecht.

[1] « Nam qui semel » — ajoutait-il — « vera fide a Deo donantur, eam nunquam amplius amittere possunt. » P. 463.

[2] Formule de Concorde, p. 698.

NOTES

ET

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

Neander Illyrico de tertio legis usu.

(Cod. Germ. 1316. f. 70 seq.)

Georgius Fabricius, alias nobis amicissimus, tamen nos nemini in aula commendare voluit, præfationibus credo offensus, ipse quoque nimiam libertatem non probavit. Sunt excellentes docti homines, verum est, sed valde pauperes; plus est spiritus, fidei, zeli, parrhesiæ et plerophoriæ in uno nostro (Andrea) Fabricio, quam in omnibus ejus fratribus. Eo nihil Northusa audivit admirabilius, dum credo fuit Northusa, ad cujus conciones ex omnibus parochiis per omnes plateas turmatim concurritur, ita ut adversa pars fere non habeat amplius quos doceat, et templum ejus auditores omnes nequeat capere, quem Deus cœlesti ac miraculoso plane beneficio ex acerrimo hoste fidissimum ac intrepidissimum Synergon D. M. Antonio addidit, quem ipse audit cum stupore et admiratione, colit et veneratur ut fratrem suavissimum et dilectum, veritatem intrepide profitentem ac prædicantem ac metuentem neminem, non decedentem de vera sententia ac semel agnita cœlesti veritate, si diabolorum imbribus plueret, et suis dictis ac concionibus ita moventem auditores, ut non in templo versari se, sed in cœlum se abreptos inter angelos esse opinentur. *C'est un homme qui sait parler des choses célestes comme jamais personne ne fit.* Dum Northusa fuit Northusa, quod præconium ipsi magnus etiam noster Antonius non dubitat tribuere. Major est theologus, quam paucis explicari potest, cui verba non in lingua, sed in corde sensu percepta, et tentationibus probe examinata et bene practicata nascuntur; sed, ut ego, irregularissima quoque est valetudine, cui eo nomine sæpe metuimus.

Meis multis indesinentibus precibus vix tandem expugnatus, præcipua doctrinæ capita complexus est aliquot assertionibus, qua voce ipse positionum loco utitur libentius. Cujus vero eæ sint generis, ut videas, mitto tibi de iis partem, hoc est, hominem ab eo graphice, ut mihi videtur, depictum, ubi contra tertium usum quædam pie ac docte dicuntur, et synergistæ confutantur, ut legas ac nobis gratuleris omnibus de tam sancto, pio, fido ac constante pectore. Ejus positiones de tertio usu legis misissem una, nisi scissem, te eas legendas accepisse à D. Petro Eggerde, quem Francofurti invenisti.

Sed audi nunc, quæso, propter Deum et filii Dei gloriam et certam ac firmam totius Ecclesiæ consolationem, quæ sum dicturus cætera, forte copiosius, quam M. Antonius, qui remissior nunc fit paulo et magis lentus quam olim

miles, ut ipse de se loqui solet, emeritus et defatigatus multis certaminibus et vexationibus longis.

Æmylius aliquot annis amicus fuit Antonio, sed ante annos quatuor, nescio qua occasione, ab ejus amicitia discessit et alteri parti se adjunxit, et Antonium cum suis symmystis tum aliis nominibus odisse, tum etiam ut Antinomum, et qui novam hæresin spargeret, singularis esset, accusare passim et proclamare cœpit, quod videlicet duos tantum usus legis doceret ex Scriptura et Luthero, et tertium non admitteret, donec ego tandem ab Æmylii diacono, viro disertissimo et eruditissimo, provocatus ejus causæ patrocinium ante annum susciperem ac multis argumentis et rationibus planum facerem, non sine causa duos tantum usus in Ecclesia docendos ac retinendos esse, cum tertius non sit, sed contumelia afficiat Dei Filium, prædetur ipsi divinitatem et gloriam, ac eripiat piis unicam suam certam ac firmam consolationem. Fuit autem collatio placida ac amica inter me et ipsos, conflictus non fuit hostilis, nec mihi palam succensent, sed Fabricium et Antonium oderunt, meam vicem potius dolent, qui me ab Antonio seduci patiar, ut audeam absurdam et impiam Antonii, ut putant, sententiam defendere, non videntes fundamenta, quibus nitimur.

Controversia autem tota est super tertio usu legis, cujus summa consistit in hac quæstione, an lex secundum tertium illum suum usum doceat renatum (justum ante omnia opera, quæ non lege monstrante, docente facit, sed sine lege docente ad legem affert) bona opera? an illa lex, inquam, doceat novum hominem seu potius Deum ipsum, quod synonymum est, h. e. an causa doceatur, regatur a suo effectu? an causa, quod causa est, debeat id suo effectui? an creatura lex sit melior creatore seu supra creatorem, ac figulus deterior sit sua olla? an servus supra dominum, an dominus debeat regi a servo, debeat servire suo servo, cum sit dominus, et illi obedire, et ipsum docentem audire, h. e. an Deus creator sit deterior sua creatura lege (nam lex creatura est, ut in Galat. Lutherus id aliquoties docet), quam ipse condidit, certo tempore ad certos usus, non semper duraturam, sed saltem usque ad Christum, quo pædagogus est, ut ita, Christo invento, non modo lex, sed tota Scriptura habeat suum finem, propter quem Christum unicum Scriptura tota data est? Super hac quæstione hactenus controvertimur cum Stolbergicis, et traducitur interea Antonius Enthusiasta, Stencefeldianus, Anabaptista, Monasteriensis, Spiritus et multis aliis tristibus nominibus.

Defendi autem veram sententiam Antonii pro mea infantia brevi scriptulo, quod dedi multis legendum piis ac doctis viris pastoribus, magistris, superintendentibus, qui agunt nobis maximas gratias pro tam utili ac valde necessariâ admonitione, ac fatentur, se nunc Scripturam prorsus aliis aspicere oculis, nec scivisse satis hactenus, quid lex, quid Evangelium, fides, Christus, spiritus, littera, christianismus, charitas, ac doctiores sibi videri nunc, quam fuerint unquam; item ego fateor, qui totus ex hac doctrina lætitia cœlesti gestio, ac una mecum profitetur D. Fabricius, ac clare dicimus, ex tertio usu nos plus didicisse, quam didiceramus antea ex lectione librorum omnium, quos legimus hactenus, ut solent diligentibus Deum omnia adjumento esse in bonum. Et fui nuper Islebiæ apud D. Irenæum, dum redeo Lipsia; fuit D. Consul Erasmus apud Spangenbergum, qui nihil habent, quod contradicant, saltem hoc monent, ut ad te de iis copiose scribamus ac nostra argumenta legenda mittamus, ex

Scriptura et Luthero fundata, quod nunc facimus proprio misso nuncio, quem nostris sumptibus tamdiu exspectare jussimus in hospitio aliquo, donec tu lectis nostris respondere aliquid diserte ac explicate possis. Ut vero tantum otii suffureris cæteris tuis laboribus multis, propter Dei Filii gloriam ac Ecclesiæ totius salutem, et nostras rationes ex Scriptura et Luthero diligenter legas, te oramus et obtestamur precibus omnibus.

Usus omnes, quotquot post primum et secundum alii faciunt, sed citra contentionem, ut nobis accidit a Stolbergicis in tertio usu, seu declarandi causa duos illos priores, seu quibuscumque aliis non impiis moti rationibus, possunt reduci ad illos duos, ut in nostro illo responso aliquot exemplis ostendimus, sed tertius ille, quia pro renatis fertur, h. e. ipsum Deum justum, sanctum jubetur docere, scilicet damnare, regula et norma ipsi esse faciendorum, quæ ante legem, antequam ipsa juberet, bene jampridem fecit, eo se reduci, ut cæteri omnes, etiamsi mille feceris, non patitur, sed simpliciter diabolus ipse est, et ad diabolum ex Ecclesia exturbandus est hæresium omnium sentina, quod lex tale officium docendi justum seu Deum ipsum nunquam habuerit, nec habere in æternum debeat : 1. Quod lex tantum accuset, damnet et hoc solum officium et nullum aliud habeat, quæ universales exclusivæ in Lutheri libris millies repetitæ leguntur, qui non sine causa græco et latino textui apud Paulum addidit easdem exclusivas universales in dictis : Per legem agnitio peccati, et : Lex iram operatur, quæ sic vertit : *Par la loi ne vient que la connaissance du péché; la loi ne produit que colère,* civiliter et politice, ut ita illud : solum, tantum, nihil aliud, quæ non particularia, sed magna et fortia universalia sunt, potenter excludat a legis usibus illum tertium Platonicum, diabolicum, idololatricum et Arianicum usum. 2. Quod lex justo non sit posita, scilicet secundum novum hominem, quod alia fuerit lex Adæ ante lapsum, alia post lapsum, ut Lutherus id docet in Genesi, quod in vita æterna non modo lex, sed et totum ministerium abrogata sint desitura. 3. Quod non simus sub lege sed gratia. 4. Quod lex pædagogus sit, sed tantum ad Christum, ubi finem habet, inquit Lutherus, nec debet ulterius progredi : *Car le disciple, sait à présent tout ce qu'il doit savoir et n'a plus besoin de pédagogue qui l'enseigne.* 5. Quod obiter lex subierit ad certos usus et certum tempus, sicut famulus in domum ad certum tempus recipitur, et deinde, finito illo tempore et famulatu, dimittitur. 6. Quod propter transgressiones sit addita, ut doceret, scilicet damnaret, accusaret peccatores, non justos. 7. Quod pugnet cum doctrina fidei, quæ factotum est, christianorum vita et regula efficienter, potenter et materialiter per totum causarum ordinem. 8. Quod pugnet cum caritate, quæ ipse vivus Deus est, qui diffunditur in cordibus nostris a lege requisitus; illum lex debet docere bona opera, creatura videlicet creatorem. 9. Quod pugnet cum definitione novi hominis, qui cum Deo unum est, una vita, una anima, unus spiritus, *une action, un être, un gâteau, un homme déifié et enfin Dieu lui-même,* inquit θεοπυρπνευστογλωσσοπνευστος et Filii Dei magnus Evangelista Lutherus. Illum Deum, qui vivit, docet, loquitur, cogitat, facit omnia in renato, legi, creaturæ suæ, informandum et erudiendum, h. e. accusandum et damnandum tradimus, cum docere seu normam vivendi præscribere nihil sit aliud, quam indicare illis, quibus præscribitur, ac accusare eosdem, quod necdum recte vivant, ut oportebat. 10. Quod tota doctrina operum, omnia præcepta et tota doctrina de charitate, quam

Apostoli plerumque tradunt post doctrinam fidei, nihil sit aliud quam vox legis, docens, accusans, coërcens non novum, sed veterem hominem seu carnem, pro qua sola traditur. 11. Et tandem quod lex non doceat renatum bona opera, quod potenter demonstravimus ex Scriptura, ex Patribus et omnium clarissime et copiosissime ex sancto Luthero, cujus libri omnes contra tertium illum diabolicum usum scripti sunt, qui usus confundit legem cum Evangelio, cum Synergismo et Majorismo idem est, Christi meritum mancum et mutilum facit, imo totum Christum tollit de Ecclesia, et evertit funditus totum justificationis articulum, et bellum infert portentosissimum philosophiæ, physicæ, dialecticæ, sensui communi, silvis, hortis, plantis ac toti naturæ rerum ac creaturis omnibus, ubi scribitur, quod causa non effectu suo deterior sit, quod effectus causæ subsit, non contra, quod effectus se causæ, non causa effectui debeat. *Les pommes viennent de l'arbre,* non arbor a pomis.

29 Junii 1565.

II.

Antonius Otho Illyrico.

(Cod. Germ. 1316. f. 73 seq.)

Sic se habet res : contra Majoristicas flammas suscepi populo meo publice interpretari Epistolam S. Pauli ad Galatas, et sequor D. Lutherum pro meo modo. Interfuit meæ concioni ex tertio capite ad Galatas quidam diaconus ex vicino oppido ; is quædam verba (in quibus pater Lutherus, unde desumpseram, totam justitiam activam sive operum legis reprobat et rejicit in articulo justificationis) detulit ad diaconum Stolbergicum, hominem valde scientem, ut quidem sibi et quibusdam aliis videtur, sed ad omnes corruptelas taciturnissimum. Stolbergicus venit ad D. Neandrum conquerens de me et M. Fabricio, et summa querelæ fuit, a nobis rejici tertium usum legis; scribit ad nos D. Neander; de omnibus respondeo ego scriptis et coram, quod ex Galatis Lutheri omnia dixerim, imo legerim ex versione per Menium quondam bonum, quamquam in multis locis corruptissime transtulerit optimum commentarium S. Lutheri in Galatas. Quid multis? Stolbergicus diaconus, nomen est Joachimus Schaub, non est contentus D. Neandri et nostro responso, sed scribit ad D. Neandrum pro tertio usu legis defendendo argumentantissimas litteras, ex omnibus angulis mundi comportans testimonia contra duplicem usum legis pro suo tertio, sicut habent ex suo præceptore in Corpore Doctrinæ. Huic se adjunxit jurisperditus doctor Franciscus Schuster in aula ; ii nunc apud D. Neandrum scribendo, monendo, precando, minando, arguendo, confutando et totis breviter viribus instant, ut duplicem usum legis apud D. Lutherum, quem nos clamant non recte intelligere, juxta tertium ampliet ex parvis logicalibus Aristotelis, et non tertium usum legis apud Philippum ad duplicem usum D. Lutheri restringat, de quibus ad te, non dubito, jam scribit omnia. Sed laus Deo, quod habeat D. Neander, qui somnum ei decutiant ex oculis. Jam legit Lutherum, et ardentius quam nos pugnat D.

Æmylius abstinet, et scripsit ad D. Neandrum : Ego nolo alienam litem facere meam ; sed a conviciis contra nos non abstinet.

Habes historiam. Deus æternus, frater, faxit, ne vivos nos cum Ecclesiis nostris Satan per Legistas infinitos et versutos devoret, sicuti jam tertio nos Justitiariorum vulgus invadit. Ego cum fratribus, quos hic habeo, simpliciter et Catechisticus sto in eo, quod legis usus juxta D. Lutherum sit duplex : theologicus sive ecclesiasticus, et politicus sive disciplinaris, ut tu vocas ; ii duo distincta corpora inter se per omnia membra. Nec tantillum me movent, quæ diaconus et jurista producunt de tertio usu legis, sicut me quoque alii scriptorculi nihil movent, quorum alii, ut nosti, quatuor usus legis faciunt, alii 6, alii 12, alii 20, alii 50, alii infinitos, et certe, nisi tu et illi tecum, qui jam in acie pugnatis, diligenter vigilaveritis, et istis variis et multiplicibus usibus legis restiteritis, Satan brevi efficiet in Ecclesia per istam spaciosam multiplicationem usuum legis, quod ante hæc tempora in papatu fecit per illas innumeras traditiones, regulas, canones, decreta, decretales, leges, etc. contra doctrinam Evangelii et fidei. Sunt enim utrinque plane ejusdem spiritus et sententiæ. Homines enim dormiunt, aures pruriunt, scholæ præceptorizant, ecclesiæ Majorizant et Victorinizant, ut jam tempus instare videatur, de quo toties vaticinatur D. Lutherus : *Ils ramèneront sur l'Église un déluge d'œuvres et de lois, et auront un pire papisme qu'auparavant.* Sed dicam tamen de mea sententia, quare duplicem usum legis aliis omnibus præfero, unum atque alterum verbum. Primum, mihi suspectus est ipse spiritus in hoc negotio, qui me de justificatione ex tertio capite ad Galatas docentem audet interpellare de lege et usu ejus. Hic spiritus non potest esse bonus, si decem millia usuum posset comminisci, præsertim cum in nostra Ecclesia adhuc Majoris flammæ serpant et gliscant. Nam de renatis contendunt, quod debeant obedire, quod oporteat, nos facere legem, etc., aut damnant nos, cum pater Lutherus et S. Paulus tantum de veteri homine sive carne loquantur in renatis sive credentibus, cum legem urgent. Deinde, clara et perspicua sunt verba D. Lutheri de duplici usu legis ; videatur tantum unus ille commentarius ad Galatas tom. 4 latin. folio 90, 101, 102, 109, 117, 212, 346. Certissimus sum, tot testimonia de triplici usu legis non reperiri in omnibus scriptis Philippi, ut interim de aliis tomis, commentariis, libris S. Lutheri nihil dicam, qui vir in hoc divinitus excitatus est, ut nobis discrimen legis et Evangelii ostenderet. Philippus sæpe facit *un tiers*, ut Christum et Belial, Lutherum et Papam conciliet. In loco de pœnitentia tres facit partes : contritionem, fidem et novam obedientiam. Sic retinet Lutheri fidem, sed in numero et ænigmate papistico. In conversione peccatoris (ubi Victorinum peperit, sicut in pœnitentia Majorem) facit tres causas concurrentes : verbum, Spiritum sanctum et liberum arbitrium. Sic in Sacramento tertium modum cum Calvino, aut Calvinus cum Philippo, excogitavit, ne purus Luthericus aut purus Cinglianus esset. Ejusdem plane veneni est tertius usus legis, media via inter Lutherum et papam, scilicet conferruminatio : ***Fi! de cette théologie honteuse,*** ita veritatem Domini ad Satanæ, mundi et philosophiæ mendacia et odia κυβειάζεσθαι. In hoc tamen conveniunt omnes istæ nocentissimæ corruptelæ, ut contra fidem pugnent unanimiter, donec eam de terra auferant et deleant juxta Christi prophetiam Lucæ 18. Tertio, universa Scriptura tantum de duplici homine concionatur, novo et veteri, de promiscuo sive com-

posito homine, qui partim sit novus et partim vetus, Scriptura nihil docet, igitur et legis usus, quæ propter hominem data est, non plures esse possunt, quam duo. Theologicus usus est, ut homo totus totum sit peccatum, sicut veteres locuti sunt, deinde ad Christum remittatur et salvetur per solam fidem. Politicus usus veterem hominem gubernat, ut caro per legem spiritui præter suam voluntatem subjiciatur tota et totaliter. Et sic finis legis et Evangelii. Quarto, si philosophos coëgit evidentissima experientia, ut unicuique rei suum proprium finem vel usum adscriberent, quid rei est, quod in Theologia, ubi res longe simplicissimo et propriissimo usu proponuntur, præsertim autem lex et Evangelium, ita confuse, promiscue, samaritanice lex et Evangelium doceantur? Evangelium contendunt esse doctrinam pœnitentiæ, et legem gubernare renatos; sed legis proprius, theologicus, ecclesiasticus, propheticus, apostolicus, lutheranicus usus est ostendere mundo peccatum, iram Dei et æternam damnationem, ut omnes homines sint rei et digni æterna morte, et pereant usque ad ultimum infernum : quidquid ultra istum usum legis dici potest, usus improprius, politicus, disciplinaris, civilis est, si etiam in mille et decem mille partes, usus, officia, studia scindi posset. Audio, unius rei esse posse fines multos subordinatos. *Comment donc* subordinatos? Satan non desinit, Ecclesiam flagellare et crucifigere per rationis spectra et philosophiam, donec legem cum suis operibus reducat in conscientiam, quo tandem cumque modo id faciat, in quo sacro opere et sacrificio sancto, si papa clemens septimus non est ipsa divina ars dividendi, redividendi, subdividendi, certe Cardinalis Campegius est. Me non rumpo præ indignatione, cum istas imposturas contra legis et Evangelii doctrinam lego in libris Spermologorum.

Quinto, Christiani habent per fidem impletionem legis perfectam, integram et absolutam ex morte et resurrectione Christi tam ad hanc præsentem, quam ad futuram vitam sufficientissimam, dignissimam, omnipotentissimam. Igitur, qua ex parte est legis impletio manca, impura, necessaria, debita, peccatrix, *et toute la kyrielle*, ad veterem Adamum religenda est, donec in cinerem convertatur et Deo perfecte obedire discat.

Sexto, theologicus usus legis nascitur ex verbo Dei, sicut et Evangelii. Cum enim ex lege peccatum et ex Evangelio remissionem peccatorum in nomine Christi didici, Scriptura habet finem, inquiunt S. Augustinus et Lutherus. Politicus vero usus non nascitur, sed tantum accipit testimonium ex verbo Dei, sicut aliæ multæ ordinationes et creaturæ Dei, ut sunt matrimonium, contractus, politia, artes, storga, etc., ideo bonis et malis communia sunt, non item usus theologicus, qui tantum pro electis reservatus thesaurus est, ut, credentes in Filium Dei, salventur et glorificent Deum in æterna sæcula.

Habes, mi frater, quod me moveat et contineat in duplici usu legis contra tertium Philippi et aliorum omnes, interim multis multum infirmitatis ultro condonans, si more scholastico aut monendi gratia quædam fusius dicuntur. Noster Stolbergicus pronuntiat, judicat, damnat omnes, qui tertium usum pro canonico non acceptant, qui tamen, si renatis ita ferreus et adamantinus imponitur, non in minimo a Majoris et Victorini corruptelis distat. Vir Dei D. Lutherus longe aliter de bonis operibus renatorum docet, et claris verbis dicit: Qui credentibus legem hoc modo injungunt in doctrina operum, ii ex lege fa-

ciunt Spiritum S.; *Cela va trop loin, trouble les consciences, renverse la liberté de l'esprit, etc.* Ideo ad carnem cum lege in renatis, et non ad conscientiam. Nam bona opera ex fide ultro proveniunt, aut non est vera fides, imo Deus operatur ea, inquit Christus, Jo. III, et Apostolus, Galat. II : Vivo nunc ego, jam non ego, sed Christus vivit in me; et Philipp. I : Repleti fructu justitiæ per Jesum Christum. I Cor. XV. Secundus homo Dominus de cœlo est, is non alligatus ad legem, sed liber est, inquit Lutherus in Genesin; et quoties apud S. Augustinum leguntur illæ similitudines : rota non bene currit, ut sit rota, sed quia est rota, ideo bene currit; et III et VII non debent esse X, sed sunt X; sol non debet lucere, sed lucet sua natura; bona arbor non lege, sed naturaliter facit fructus bonos. Sed caro, quæ in renatis non minus caro est, quam in impiis, perpetuo legi subjecta debet manere, quasi nullum esset Evangelium, fides, Christus, libertas, remissio, etc. Hanc Pauli et Lutheri sententiam non admittunt, sed in concreto, ut loquuntur, de renatis intelligendum esse tertium usum legis contendunt : *ce sont* patroni nostrorum Majoristarum sub aliis verbis ut habet præfatio Lutheri in Apocal. Jo. : *La doctrine de la sainteté par les œuvres dut être la première élevée contre l'Evangile, et sera sans doute la dernière, si ce n'est qu'elle prend toujours de nouveaux noms : Pélagiens, etc., puis papauté. Maintenant ce sont* Anabaptistæ, Majoristæ, Victorinistæ, qui aliquo modo concedunt, hominem sola fide justificari, sed in consequentia bonorum operum et legis antecedens iterum evertunt; sic et Tertianistæ strenue replant, sequi suos Majores. Recte igitur in eos exarsit D. Neander, quod per tertium usum doceant Spiritum S. bene operari, eripiant gloriam Deo, confundant doctrinam legis et Evangelii, perturbent conscientias, corrumpant et destruant Lutherum, et si stare deberet eorum doctrina de lege renatis imposita, *nul homme ne pourrait être sauvé.* Deinde, si hodie admittitur tertius usus legis, cras oportebit admittere quartum, et sic in infinitum, sicut jam exstant libri Theologici, ubi ingens multitudo usuum legis asseritur, comprobatur, stabilitur. *Ils suivront leur précepteur*, ut centum paginas de lege cantillent, ubi non sesquipagellam de Evangelio dicturi sint, quomodo Philippus in sua catechesi facit, et illis Leguleis campum aperit, sicut etiam in corpore doctrinæ videre est. Ita fit, ut in Galatis dicit D. Lutherus : Jampridem ab Evangelio ad legem iterum defecerunt, dum ita in justis legem et opera urgent, ut Anabaptistæ, etc. Quare manendum est in duplici usu legis. Hæc duo spiritualia corpora sunto in Ecclesia et politia. In Ecclesia lex et peccatum sunt termini convertibiles, inquit noster Lutherus, et quidquid mandat, exigit, postulat, urget, minatur, occidit, accusat, damnat, est concio legis, *car par la loi ne vient que la connaissance du péché, et elle ne produit que colère.* Et sic legis finis in conscientia et ecclesia, ut Christo via præparetur. In hac autem politica vita, cum fides per dilectionem efficax est, et Spiritus Christi filios Dei agit, lex veterem Adamum spiritui subjiciat, ut velit nolit obediat, idque sine intermissione per omnes Ecclesias, per omnes scholas, per omnes domos, per omnia corpora, per omnia membra Dei. Non tamen plura corpora vel officia vel usus legis comminiscendi sunt, quam duo illi usus, scilicet ecclesiasticus et disciplinaris. Nec Samaritanismus ferri debet, ut vetus et novus homo commisceantur; sunt quidem Christianus et vetus Adam in una persona, sed realiter et essentialiter distincti sunt, imo realiter

et substantialiter sibi perpetuo contrariantur et pugnant inter sese, Rom. VII; Gal. V : Donec spiritus carnem in electis totam absorbeat, et in novissimo die conformem reddat clarificato corpori Christi, Rom. VIII; Philipp. III; Job. XIX; I Jo. III. Periculosissima res est itaque, imo papistissima et hæreticissima, pro libidine plures usus legis fingere, subordinatos, subalternos, subjacentes, substratos et similes lappas, quibus nostrorum et Antichristi crines, Lutheri et Justitiariorum doctrinam, complicant; sed tota ratio, tota, inquit Lutherus, *De servo Arbitrio,* ratio et virtus legis est in sola agnitione, eaque non nisi peccati, præstanda, non autem in virtute aliqua ostendenda, aut conferenda. Et I tomo latino, fol. 408 : « Justificato corde per fidem dat eis Deus potestatem filios Dei fieri, diffuso mox Spiritu Sancto in cordibus eorum, qui charitate dilatet eos, ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores et inferni. » Hic mox cessant omnes leges, omnium legum opera, omnia sunt jam libera, licita et lex per fidem et charitatem est impleta. Sed de hac disputatione legis satis jam sit, et rogamus, ut cum clarissimo fratre nostro D. Gallo nobis vestram sententiam vel potius testimonium communicetis. Videte etiam, ut vigiletis ad Tubingensem, qui fidem iisdem strophis, nugis, veneno, peste et hæretica corruptela implicat ex rationis sequelis et spectris. *Ces malheureux aveugles appartiennent à Aristote, corps et âme.* Vide, ut appendicem Lutheri ex epistolis Philippi per Manlium collectis, fol. 83, illi veteratori bene explices et inuras, ubi pater Lutherus ipsiusmet quoque fidei nullas qualitates vult admittere, nedum legis aut rationis, in Postilla evangelii S. Stephani idem testimonium reperies. Sed oratione plus quam calamo posthac credo nobis pugnandum, quamquam nec ab isto dono non desperandum. Morlinus Brunsuic. contra te quædam dura dixit, quod peccatum originale contra Victorinum quoddam substantiale audeas vocare, cum sit accidens, et adjecit : *On n'a pas épargné le D. Philippe*, ergo, etc. Peccatum *est pour eux* accidens Aristotelicum, quod in Theologia substantia substantiarum est, cœlum denique et terram devorans cum toto genere humano. Sed, tibi non sit injuria, cur tutam molliter istos philosophastros tractas? De Sacramento tua argumenta et librum nondum vidi. Quæso ad me mittas, solvetur; vel olim D. Franciscus Schuster legit tuum librum Francofurti et probavit, tantum non adjecisses invectivam in Victorinum, sic dixit ad Neandrum. Si non potestis cito respondere ad nostrum duplicem usum, tabellarius debet exspectare. Facite per Christum, ut doctrinam de lege et Evangelio vestris frequenter admisceatis libris, ut videtis fieri a Luthero, ut inter controversias et populus habeat et simplices, quod discant. Valete, viri charissimi, fratres dilectissimi. Pridie Visitationis 1565.

D. Antonius Otho.

III.

Abdias Prætorius à l'électeur Joachim II.

(Cod. Manh. 355, n. 75, f. 179.)

Illustrissime Princeps, Musculus Francofordiæ, Islebius Berlini, ut animadverto, me flagellant. Hæc ita geruntur, ut videantur tandem onera illa immodica et intolerabilia futura.

Dominus Philippus dicit : Hæc est voluntas Dei, ut creatura rationalis obediat Deo. Atque id quidem est et grammatice et theologice dictum. Grammatice ideo dictum est, quia locutio consentit cum communibus præceptis, et vocabula sic usurpantur, quemadmodum solent in communi recte loquentium consuetudine vel usu. Theologice vero, quia consentit cum multis Scripturæ locutionibus : Hæc est voluntas Patris, sanctificatio vestra. Hoc est mandatum meum, ut diligatis vos invicem, etc.

Alii reprehendunt hanc locutionem propter vocabulum : creatura rationalis. Isti ipsi vero declarant ea ratione, se non satis grammatice de vocabulis cogitare. Vocabulum : rationis interdum usurpatur de potentia intelligente, ut cum dico : Homo est animal præditum ratione. Interdum usurpatur de vetere Adamo, ut cum dico : Ratio in divinis est cæca. Reliquas vero vocabuli significationes, tanquam alienas ab hoc instituto, prætermitto. Ita etiam vocabulum : Rationale interdum usurpatur de intelligentibus, et eatenus opponitur brutis, ut cum dico : Creatura rationalis debet obedientiam Deo. Interdum usurpatur de homine non renato, vel de natura hominis corrupta, ut si quis ita loqueretur : Homo rationalis non potest per se intelligere mysteria Dei. In hac diversitate utitur D. Philippus priori significatione, et in eo sequitur usitatam loquendi rationem. Quomodo? Quia creatura rationalis intelligitur de creatura intelligente vel non bruta. Faciunt igitur injuriam, qui recte grammatice dicta sophistice interpretantur, atque ea quidem ratione contemptum suum erga grammaticam produnt, ne quid aliud dicam.

Reprehendunt etiam illam locutionem : Ut obediat Deo, et volunt dici : Hic est ordo Dei immotus, quod renatus obedit Deo. Sed hoc nec grammatice nec theologice est dictum. Grammatice ideo non est dictum, quia æquipollentia sunt : Hæc est voluntas Dei : Hic est ordo Dei immotus, ac utimur illis indifferenter in quotidiano sermone; sed non recte dicitur : Hæc est voluntas Dei, quod obedit Deo; ergo nec illud recte dicitur :Hic est ordo Dei, quod obedit Deo. Theologice ideo non bene dicitur, quia illa locutio tantum loquitur de facto, sed in hac materia agitur de debito, de jure, de eo, quod debet præstari. Quare? quia scriptum est : Debitores sumus; debetis alter alterum dibligere; debemus facere.

Nonnulli sic intelligunt : Bona opera sunt necessaria eo ipso, quo fiunt vel quando fiunt. Hæc est philosophica quædam explicatio, et sumitur ex illo dicto Bœthi : Omne, quod est, eo ipso, quod est, necesse est esse. Sed illa ipsa mitigatio theologice loquendo, si Doctorum sententias conquiremus, prorsus non constabit. Nam opera bona sunt necessaria non tantum eo ipso, quo vel quando

fiunt, verum etiam eo quod fieri debent. Quare? quia in hac materia agitur de debito vel jure, item de eo, quod Deus instituit, ordinavit, mandavit et vult ita fieri, item de eo, ad quod homines sunt admonendi et excitandi.

Interdum etiam hoc objicitur : Homo renatus sponte facit. Sed hoc dictum tantum est verum secundum quid, et valet de novo Adamo. Interim autem considerandus est vetus Adam, qui etiam manet in homine. Præterea considerandum est hoc dictum : Justus septies in die cadit; Remitte nobis debita nostra. Deinde certum etiam est, quod renati opus habeant admonitionibus, et eatenus, etiamsi faciant sponte, tamen subinde, admonendi sunt : Debetis vos mutuo diligere; Debitores estis; Debetis bona opera facere; Bona opera sunt necessaria; State in libertate, in qua estis; Qui stat, videat ne cadat.

Ex his usitatæ doctrinæ depravationibus sine dubio plures subinde corruptelæ sequentur. Ac vereor secuturam illam propositionem : Si nova obedientia non est necessaria, jam etiam obedientia erga Magistratum in renatis non est necessaria; Si bona opera non sunt necessaria, jam etiam dari tributum non est necessarium. Ita incidemus in deliria Monetarii et seditionem Rusticorum. Præterea vereor Enthusiasmos et Novatianismos propter illas locutiones : Homo renatus sponte facit, ergo non est opus illis admonitionibus, etc.

IV.

Alexander Alesius Justo Menio.

(Cod. latin. 941, f. 66.)

Certe Lutherus, si viveret, non permitteret hanc propositionem in ecclesia doceri : Opera bona sunt necessaria ad salutem. Nam necessario sequitur : Bona opera sunt necessaria ad salutem, igitur sunt necessaria ad justificationem; papisticum est hoc divellere et sophisticum. Deinde hæc est necessaria consequentia communi omnium judicio : opera bona sunt necessaria ad justificationem ; igitur justificant, si non totaliter, tamen partialiter, si non principaliter, tamen minus principaliter et aliqua ex parte. Quod si verum est, merito accusamur schismatis, quod ecclesiam tot annis perturbavimus propter exclusivam : sola fide justificamur. Scis etiam, quod si ad gloriam Christi pertinet retinere exclusivam : sola fide justificamur, sicut hactenus docuimus et scripsimus, ad contumeliam ipsius pertinebit, affirmare, bona opera esse necessaria ad justificationem, cum offensione ecclesiæ; peto igitur ut condones gloriæ Christi et concordiæ ecclesiæ : bona opera non sunt necessaria ad salutem. Nam salvatio continet etiam juxta tuam doctrinam acceptationem ad vitam æternam. Non ignorabam, priusquam in Germaniam venirem, nos tantum merito Christi consequi remissionem culpæ et pœnæ æternæ, et Christum sua benedicta passione meruisse omnibus propagatis ex Adam gratiam et gloriam, sicut scribit Gabriel Biel, distinct. XIX, lib. 3 *Sententiarum;* quod si debeam nunc concedere, opera bona esse necessaria ad salutem, etiamsi non mereantur salutem, faterer meam insaniam, qui exulari apud exteros

elegi potius, quam in dulci patria vivere, ne hoc concederem. At nos hic in Germania, qui securi sumus, et, sicuti dici solet, super rosas sedemus, non scimus quid sancti Dei martyres in Anglia, Scotia, Hybernia, Hispania, Gallia et aliis regnis patiantur propter exclusivam : sola fide justificamur. Quantum scandalum putas esse, cum ei, qui pro exclusiva moritur, objicitur : Ecce Lutherani concedunt bona opera necessaria esse ad salutem ! Rursus igitur et iterum atque iterum peto, hanc formam orationis communi concordiæ concedas.

V.

Karg et ses adversaires : sur l'imputation de l'obéissance de Jésus-Christ.

Dans sa *Confession* (*Religionsakten*. T. XXVIII, *fasc.* 2, nº 13), Karg expose son opinion, en termes clairs et simples, ainsi qu'il suit :

« Il est parfaitement vrai de dire que nous ne sommes justifiés et sauvés que par une pure grâce de Dieu, par la seule foi en Jésus-Christ et par ses mérites devant Dieu ; c'est là une vérité incontestée, abondamment démontrée et prouvée, contre les papistes et avec la parole de Dieu, par les docteurs évangéliques.

» Il n'est pas moins incontesté que notre justice devant Dieu est appelée et est en effet une justice imputée, ne reposant que sur la foi en Jésus-Christ, de telle sorte que nous ne sommes justifiés que par la foi seule.

» Mais ce dont il s'agit, ce qui fait toute la querelle, c'est de savoir en quoi consiste véritablement la justice imputée des chrétiens, cette justice avec laquelle ils peuvent être justifiés devant Dieu par la foi et sauvés.

» Là-dessus, tous les docteurs et écrivains évangéliques enseignent et confessent d'une voix unanime que la justice des chrétiens est la rémission des péchés par la grâce, ou, ce qui revient au même, la réconciliation avec Dieu, en ce que Dieu nous reçoit en grâce et comme les enfants, en vertu des mérites de son Fils unique et bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ.

» Mais, d'un autre côté aussi, presque tous les docteurs luthériens disent parfois et dans quelques écrits, contrairement à la précédente définition, que la justice imputée est la justice de notre Seigneur Jésus-Christ, laquelle nous est imputée avec la rémission des péchés, quand, par la foi, nous embrassons ses mérites. Et cependant, il y a là-dessus une grande différence entre leurs dires. Les uns prennent d'un seul bloc toute la justice de Jésus-Christ, l'essentielle et éternelle justice de nature divine aussi bien que son innocence et toute son obéissance dans l'humanité, comme font, par exemple, Ketzmann et ses seconds dans leur dispute. Les autres, laissant de côté la justice essentielle de nature divine en Jésus-Christ, n'appliquant l'imputation qu'à l'innocence de Jésus-Christ et à son obéissance entière, par laquelle il s'est conformé complètement à la loi de Dieu, et l'a accomplie par ses actions aussi bien que par ses souffrances ; et pourtant ils mêlent à cela des expressions contra-

dictoires et divergentes, de sorte qu'on ne peut bien savoir de quelle justice et de quelle obéissance de notre bien-aimé Seigneur Jésus-Christ l'imputation se doit entendre.

» Quant à moi, je prétends que la justice imputée, qui est fondée sur la foi, n'est nullement la justice ni l'obéissance personnelle de notre Seigneur Jésus-Christ, mais que c'est la rémission des péchés, méritée et acquise par les souffrances et la mort de Jésus-Christ. Je prétends que rien ne nous est imputé à justice, si ce n'est la foi en Jésus-Christ, alors que nous tenons pour vrai que tous nos péchés nous sont pardonnés et remis parce que le Fils de Dieu, par son sacrifice sur la croix, a payé et satisfait pour tous nos péchés. Je m'en tiens ainsi à la seule véritable définition de notre justice devant Dieu, définition qui jamais, à ce que je sache, n'a été attaquée par aucun docteur évangélique, si ce n'est par Osiander et les siens; et cette opinion, je ne l'ai point imaginée de moi-même, mais je l'ai prise et puisée dans la parole de Dieu et dans les purs écrits de nos maîtres.

» Il me semble incontestable que cette définition, écrite dans la sainte Ecriture, est parfaite et nullement défectueuse; qu'elle n'est ni trop étroite, ni trop large, mais qu'elle correspond et concorde exactement avec l'objet défini, comme le doit toute bonne définition. Aussi faut-il regarder comme une falsification de la vraie et parfaite définition de la justice imputée devant Dieu cette addition touchant l'imputation de la justice de Jésus-Christ, imaginée par Heshusius et autres jeunes théologiens et écrivains. — Saint Paul dit : « Ce » qui était impossible à la loi, Dieu le fit ; il envoya son Fils sous la forme » de la chair pécheresse et condamna le péché dans la chair par le péché, » afin que la justice demandée dans la loi fût accomplie en nous. » Quelque jeune et hardi docteur alléguerait peut-être que je ne saurais produire un texte qui renversât mon opinion d'une manière plus péremptoire. — Mais Philippe explique ce texte ainsi : Il faut d'abord remarquer ici que saint Paul dit sans détour qu'il était impossible à la loi d'ôter le péché et de justifier les hommes qui ne la pouvaient observer. Puis il est question du mérite de Jésus-Christ, du Fils de Dieu, qui a pris la forme humaine, mais sans péché, et qui a été sacrifié pour le péché afin que nous fussions justes par imputation et renouvellement; par imputation, en ce que nous fussions tenus pour justes à cause du médiateur qui s'est offert en sacrifice pour nos péchés; par renouvellement, en ce qu'une nouvelle obéissance est commencée en nous par le Saint-Esprit [1].

» L'erreur est venue, sans doute, de ce qu'on n'a pas toujours bien saisi le vrai sens du mot *imputer*, λογιζεσθαι, *reputari* et *imputari*. Car les interprètes de la sainte Ecriture se servent ici du mot imputer, *imputari*, pour *justum reputari*, c'est-à-dire être regardé, estimé, tenu pour juste, comme Luther l'a dit à propos du 1er Livre de Moïse, et Mélanchthon à propos de l'Epître aux Romains; et ils ne l'emploient pas selon l'usage de la langue latine, où il signifie reporter quelque chose de l'un à l'autre par imputation, comme lors-

[1] L. c. tom. XXVIII, fasc. 2, n° 20.

qu'on nous applique et nous impute ce qui appartient à notre Seigneur Jésus-Christ, et ce qu'il a fait.

» De même encore, comprenant mal les mots *imputer* et *communiquer*, ils parlent d'une imputation éternelle de la justice. La justice de Jésus-Christ, disent-ils, est imputée aux élus dans tous les temps, et ce décret de Dieu ne sera jamais changé, mais demeurera éternellement, de sorte que les élus sont agréables à Dieu en vertu de la justice imputée du médiateur. De la sorte, nous aurons besoin, dans l'éternité, de la rémission des péchés. Nous serons aussi justifiés en éternité par la foi, attendu que la foi est imputée à justice, et les apôtres se sont grossièrement trompés en enseignant que nous serons semblables à Jésus-Christ, parce que nous le verrons tel qu'il est, et que, de même que nous marchons ici-bas dans la foi, de même nous marcherons alors dans la contemplation. Or donc, si la foi cesse, que deviendra la justice imputée : Et, d'ailleurs, qu'aurons-nous besoin de la justice imputée, alors que nous posséderons cette justice que nous espérons en cette vie? Cette justice, dans laquelle nous vivrons éternellemet, ne consistera point à croire que nous avons été justifiés et sommes devenus héritiers de la vie éternelle par grâce et en vertu de la foi ; mais elle consistera en ce que nous serons faits à la ressemblance de l'homme céleste et entièrement purs et sans péché [1].

» Et si nous voulons parler selon la vérité, nous ne devons point dire que la rémission des péchés nous est imputée, mais que c'est la foi par laquelle nous recevons Jésus-Christ, le crucifié, et en lui le pardon des péchés. Et quand il est question des souffrances de Jésus-Christ, on ne saurait entendre le mot *imputer* comme s'il signifiait que c'est la même chose que si nous les eussions souffertes nous-mêmes, ainsi que le porte la définition erronée de Marbach; de même que, en parlant de la justice de Jésus-Christ, on le veut entendre comme si nous-mêmes eussions accompli cette justice et gardé la loi. Cette dernière assertion est de tout point et entièrement fausse, parce que Jésus-Christ n'a jamais été pieux pour nous; et quant au premier point, bien qu'il soit vrai que Jésus-Christ a souffert et est mort pour nous, on a pourtant tort de dire que c'est la même chose que si nous-mêmes eussions tout souffert. Mais l'obéissance de Jésus-Christ dans le châtiment nous est donnée en don et appliquée, afin qu'en échange nous obtenions la rémission des péchés et que nous puissions nous présenter devant Dieu; de telle sorte, cette obéissance avec son *effectu* et ses fruits nous est donnée en propre don, parce que Jésus-Christ n'en a pas besoin pour sa personne [2].

» Bien que Jésus-Christ, notre médiateur et notre rédempteur, ait été chargé par Dieu de nos péchés, et que ceux-ci lui aient été en quelque sorte comptés comme s'il s'en fût lui-même souillé, l'Écriture cependant, en parlant de cela, n'emploie jamais le mot *imputer*. — Sans doute, Dieu l'a voulu ainsi, dans le

[1] Tom. XXVIII, fasc. 2, n[os] 13 et 20.

[2] Les théologiens de Wurtemberg n'eurent pas de peine à prouver que cette explication est inadmissible, dès qu'on ne veut point abandonner le dogme luthérien (T. XXIX, n° 7).

dessein particulier que personne n'allât s'imaginer que la justice ou l'obéissance de Jésus-Christ nous est imputée en échange, et qu'il y a ainsi un changement de rôle, par lequel Jésus-Christ, troquant avec nous, prend nos péchés et nous impute en retour sa justice, son innocence et son obéissance.

» J'ai dit et je dis encore : Quoique Dieu, le Père céleste, ait chargé de nos péchés à tous notre Seigneur Jésus-Christ, qui a dû les porter et les expier pour nous au prix de son sang et de sa mort, le Saint-Esprit cependant ne dit point dans l'Écriture que nos péchés et ceux du monde entier sont *imputés* à Jésus-Christ. Et s'il ne le dit point, c'est qu'il ne veut pas que personne en prenne occasion de penser et de conclure que la justice de Jésus-Christ nous est imputée en échange pour la présenter devant Dieu, et qu'ainsi il y a eu entre notre Seigneur Jésus-Christ et l'homme, un troc où le péché a été donné en échange de la justice, afin que nous n'ayons point à expier nos péchés devant Dieu, et que lui ne puisse jouir de sa justice, mais doive porter nos péchés, tandis que nous jouirions de sa justice pour la vie éternelle et recevrions cette vie éternelle comme un fruit de cette justice. Cet échange est une invention purement humaine, qui ne repose sur aucun témoignage biblique, et est même contraire à l'Écriture, parce que, comme il a été déjà démontré, la justice imputée est la rémission des péchés. On a donc le droit de s'étonner de ce que ces messieurs puissent encore tant discuter, et veuillent prendre la défense du troc en question, et l'attribuer à la sagesse de Dieu [1]. « Jésus-Christ, » disent-ils, « est » compté parmi les pécheurs ; voilà le mot λογίζεσται, *reputari,* chez saint Marc, » ch. XV, et saint Luc, chap. XXII. En échange, et en vertu de sa satisfaction, » nous sommes comptés parmi les justes, semblables au Fils de Dieu lui-même et » aux bons anges, et réputés justes, comme il a été réputé pécheur, ayant été » envoyé sous la forme de la chair pécheresse par Dieu qui l'a fait malédiction » et victime expiatoire pour nous. Voilà l'échange et la substitution de Jésus-» Christ et de ses fidèles, de sa personne et de leur personne, pour ce qui con-» cerne le péché et la justice, de quoi saint Paul parle aussi dans la IIe aux » Cor., ch. V. » — La rémission des péchés est appelée avec raison une justice étrangère, parce qu'elle a été méritée par Jésus-Christ et non par nous, qu'elle est transmise de lui sur nous ; mais je ne sache pas que, là non plus, il y ait à faire un troc ou échange. Ce sont les docteurs qui ont imaginé ces deux sortes d'échange [2].

» Il est donc évident aussi qu'il y a une différence immense entre imputer ou réputer et donner ou faire don. Le Fils de Dieu nous est donné avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a ; mais il ne nous est point imputé. De même il y a une différence entre les mots appliquer et communiquer ou rendre participants, en latin, *applicare* et *communicare,* que les docteurs chrétiens emploient très-fréquemment. En parlant des souffrances et de la mort de notre Seigneur Jésus-Christ on dit avec raison qu'elles nous sont *appliquées,* à savoir, pour la rémission de nos péchés, afin que nous soyons, à cause d'elles, absous et réputés

[1] C'est ce que les théologiens de Wittenberg avaient fait dans leur *Avis.*

[2] T. XXVIII, fasc. 2, n° 13. — Réponse à l'Avis de ceux de Wittenberg. L. c. n° 20.

justes; mais sa justice propre nous est *communiquée,* pour notre régénération et notre renouvellement, afin que nous soyons semblables à lui en piété, ce qui doit être commencé ici-bas, mais achevé seulement dans l'autre vie, après la résurrection.

» Jésus-Christ n'a point aboli, ni supprimé, ni anéanti la loi, ni pour lui-même, ni pour nous ; mais il l'a confirmée, il l'a gardée lui-même, il en a porté à notre place la malédiction et le châtiment, afin de la relever ensuite en nous, et de nous rendre conformes à la loi et à lui-même. Et, bien qu'il fût juste et saint de toute éternité, et qu'il ne fût pas venu dans le monde pour le devenir, il n'a pourtant pas voulu fonder un royaume de Cocagne, ni un royaume antinomien, où chacun pût vivre à sa guise. Il a, au contraire, gardé la loi; il s'y est conformé pieusement, et il veut qu'on l'observe de tout point. Et la loi ayant été transgressée par nous, il a sacrifié son corps et sa vie pour nous racheter de l'anathème de la loi, et pour que nous fussions ainsi justifiés et sauvés par grâce, sans l'avoir mérité par nos propres œuvres et notre propre sainteté, et, en outre, il nous rend de nouveau, par son Saint-Esprit, propres aux bonnes œuvres [1].

» Jésus-Christ tout entier, dis-je, nous a été donné avec toute sa justice et toute son obéissance, avec tous ses biens, non-seulement pour la justice, mais aussi pour la sagesse, la sanctification et la rédemption, afin qu'en lui et par lui nous ayons tout ce qui nous est nécessaire pour la vie et la gloire éternelles; or, de même que Jésus-Christ est d'une manière particulière notre sagesse, et encore d'une manière particulière notre salut, et encore notre rédemption, de même aussi il est d'une manière particulière notre justice, à savoir, d'abord en ce qu'il nous a mérité le pardon de nos péchés par ses souffrances et sa mort, et puis encore, en ce qu'il se communique à nous lui-même et opère la justice en nous.

» Mais, s'il est appelé notre justice, ce n'est pas que sa justice nous soit imputée, comme Osiander l'a prétendu démontrer en interprétant faussement le texte de Jérémie et de saint Paul. Et quand l'Écriture dit que Jésus-Christ nous justifie par son obéissance (Rom. ch. v), il faut qu'on sache qu'elle parle de cette obéissance que Jésus-Christ prêta à son Père céleste pour l'amour de nous, alors qu'il obéit à son Père jusqu'à mourir sur la croix.

» En effet, que le Fils de Dieu ait, en sa propre personne, accompli la loi de deux manières, et que, par conséquent, il ait deux sortes d'obéissance, c'est une chose tellement évidente qu'il est superflu de la vouloir prouver. Il a toujours gardé la loi, et n'a jamais commis de péché, et a obéi à la loi par sa nature et dans toute sa vie ; et les savants ont bien raison de dire que ce fut pour sa propre personne, parce qu'il ne pouvait, en effet, être que pieux et saint, et qu'il était impossible que la personne qui était Dieu lui-même connût le mal et péchât. Mais, en outre, il a subi le châtiment dont la loi frappe la désobéissance, et cela non point pour lui, mais pour nous et à notre place. Car, n'ayant pas été pécheur, mais s'étant chargé pourtant des péchés du monde entier, il a, par ses souffrances et sa mort endurées innocemment, payé et satisfait pour les péchés de tous les hommes : et cette obéissance sanglante et vraiment évangélique ne comprend pas seulement trois jours : elle s'étend sur toute sa vie; elle

[1] T. XXVIII, fasc. 2, n°s 13 et 20.

comprend, outre l'humilité avec laquelle il s'est livré au Père jusqu'à la mort, toutes ses afflictions, sa pauvreté, ses tentations et ses souffrances, sans en rien excepter. C'est donc une obéissance entière et parfaite, satisfaisant pour nos péchés et méritant la vie éternelle; et cette obéissance nous est appliquée et donnée en don, de telle manière que tous ceux qui se rassurent par elle en leur cœur, au moyen de la foi, sont reçus en grâce par Dieu, et réputés justes, et sont enfants de Dieu et héritiers de la vie éternelle, comme s'ils eussent complètement gardé la loi, et qu'ils fussent entièrement saints et irréprochables.

» Non pas, dis-je, que cette obéissance de Jésus-Christ nous soit imputée comme si nous-mêmes l'eussions accomplie, comme si nous-mêmes l'eussions soufferte et fussions morts; mais elle nous est appliquée et donnée en don pour notre rédemption : car quelle similitude y a-t-il entre la mort de Jésus-Christ et la nôtre?

» L'autre obéissance, dont il a été question en premier lieu, ne nous est point appliquée : car Jésus-Christ n'a point prêté cette obéissance pour nous ou à notre place, ni n'a point été pieux pour nous; mais cette obéissance est et demeure en propre à celui qui dut être sans péché et ne put être que juste; sans quoi, non-seulement il n'eût pu nous racheter, mais il eût eu lui-même besoin d'un rédempteur.

» D'ailleurs, si cette sainteté et cette justice de Jésus-Christ nous étaient appliquées ou imputées, elles suffiraient pour notre salut, et il n'y eût plus eu besoin d'aucun prix pour nous racheter, attendu que cette sainteté est certainement et suffisamment digne de la vie éternelle. Mais le Seigneur n'est pas si inconsidéré que de nous imputer, à nous autres pécheurs, une justice étrangère, attendu que chacun doit être juste et pieux lui-même, et que chacun a besoin de sa propre justice; il veut seulement que satisfaction soit donnée à sa justice pour les péchés commis, et c'est pour cela qu'il a chargé de tous nos péchés son Fils, le serviteur juste, et l'a livré à la mort pour nous et à notre place, afin que nous ne fussions point condamnés.

» Et qu'adviendrait-il d'ailleurs si, contrairement à la sainte Écriture, nous voulions enseigner et croire que Jésus-Christ a accompli la loi pour nous, et a été saint à notre place? Ne serait-ce pas faire beau jeu aux antinomiens? Et ne serait-ce pas une prédication bien propre à chatouiller agréablement les oreilles de la multitude, qui déjà ne prétend que trop être évangélique sans aucune repentance ni pénitence?

» En somme, c'est pour moi une chose terrible que d'entendre dire que Jésus-Christ a été pieux pour nous, ou, ce qui revient au même, qu'il a gardé les commandements de Dieu pour nous (je dis gardé, et non accompli; car *accomplir* dit davantage). Ce n'est pas seulement parce qu'une pareille assertion est contraire à l'Écriture et bien favorable aux antinomiens; mais aussi parce qu'il s'ensuivrait nécessairement que Jésus-Christ aurait de nouveau dépouillé sa nature humaine, et ne serait plus, par conséquent, vrai homme, à qui nous autres chrétiens avons cependant l'espoir de devenir semblables. En effet, comment l'humanité de Jésus-Christ, pour ne point parler de sa personne, pourrait-elle être digne de participer au royaume du ciel, si elle n'était en elle-même et par elle-même juste et sans aucun péché? Vainement on dit que Jésus-Christ, quoi-

qu'il ait été saint et juste pour nous, garde néanmoins aussi pour lui-même cette même justice; car il est de tout point contraire à la justice de Dieu que la justice individuelle d'un seul compte et suffise pour lui et pour d'autres, Dieu voulant que chacun, selon son état, ait une justice propre ou soit condamné ; d'où vient que nul ne peut être pieux pour autrui. On peut souffrir pour autrui, payer les dettes d'autrui, mais non être pieux pour un autre par la justice de la loi. Mais ce qu'un homme paie de la dette d'un autre, il ne le garde plus par devers soi ; de même Jésus-Christ n'a point gardé pour lui ses souffrances et sa mort, attendu qu'il les a données pour payer nos péchés, en souffrant et mourant, lui qui était juste, pour nous qui étions pervers. Quant à sa justice et à sa sainteté, qui sont propres à sa personne dans les deux natures, il les garde pour lui ; car il ne les a point accomplies pour remplacer notre injustice, ni pour expier nos péchés, sa mort seule étant le sacrifice expiatoire pour le rachat de nos péchés, sacrifice qui nous fait rentrer en grâce, nous justifie et nous sauve.

» Enfin la sainte Écriture ne parlant point d'une imputation de la justice, ni d'un accomplissement de la loi par Jésus-Christ, si ce n'est dans le sens que nous avons dit, il n'y a pas de raison pour prétendre que le Fils de Dieu ait gardé la loi à notre place, et que cette sienne justice nous doive être imputée et regardée comme justice de la foi, à côté de la rémission des péchés. Dire que depuis la chute de nos premiers parents nous sommes obligés par la loi de Dieu, non-seulement au châtiment, mais aussi à l'obéissance : prétendre que le Médiateur a dû accomplir l'un et l'autre pour nous, afin que nos consciences jouissent dans la vie et la mort d'une ferme consolation, c'est tomber dans une erreur tellement grossière qu'elle n'a pas besoin de réfutation. N'est-ce pas intervertir tout droit et toute justice ? N'est-ce pas accuser le Dieu tout-puissant d'une exécrable tyrannie et l'assimiler à un juge qui, ayant condamné un malfaiteur à perdre la vie, lui imposerait encore un pourboire de dix livres au profit du tribunal ?

» Mais voici ce qu'il en est : Tombés dans le péché et dans l'iniquité, nou sommes frappés de malédiction et condamnés à souffrir des peines éternelles, e tout espoir du salut éternel est entièrement perdu pour nous. Mais, étant justifiés par la foi en vertu du sacrifice de Jésus-Christ, nous sommes en paix avec Dieu, et il n'y a plus en nous rien de condamnable. En outre, il nous fait don du Saint-Esprit et relève en nous de nouveau l'obéissance de la loi, afin que nous marchions dans une vie nouvelle, et ainsi il nous communique sa propre justice, avec sa sagesse, sa vie et sa gloire, afin que dès ce monde nous commencions à devenir semblables à lui, et le devenions entièrement dans l'autre [1]. »

Un des principaux arguments de Karg contre l'imputation de la justice active, c'est que Jésus-Christ était, de sa personne, obligé et tenu de garder et d'accomplir la loi, et que, par conséquent, il ne pos-

[1] T. XXVIII, fasc. 2, n° 13.

sède cette justice active que pour lui-même. Cette objection fut combattue principalement par ceux de Strasbourg, qui soutenaient de leur côté que : « Jésus-Christ homme sous sa forme divine, aussi bien que » Jésus-Christ Dieu, ce qui n'est qu'une seule et même chose, est maî- » tre de la loi et ne lui est nullement soumis ni redevable. Mais si » néanmoins Jésus-Christ homme a eu la sainteté qu'exige la loi, et » accompli par elle la justice de la loi, il ne l'a point fait sous sa forme » divine, mais sous la forme de serviteur qu'il a prise, alors que se » soumettant volontairement à la loi, pour notre bien et à notre place, » il s'est fait serviteur de la loi. » Karg se montre extrêmement irrité contre les arguments produits pour soutenir cette opinion. Dans l'*Apologie* contre l'avis des théologiens de Stuttgardt qui avaient énoncé la même proposition, il s'en explique en ces termes :

« Dieu, disent-ils, est le maître de la loi; et ils ajoutent avec Marbach : De même que Dieu a donné la loi, de même il peut aussi la restreindre ou l'augmenter, voire la supprimer et l'anéantir. Quoi! de grands théologiens, passant pour des colonnes de l'Eglise de Dieu, oseront parler ainsi de l'éternelle et immuable parole divine? Comment se fait-il que les théologiens affligent et égarent l'Eglise de Dieu par ce faux dogme d'innocente justice, de sainteté et d'obéissance? Cela vient de cette fausse opinion touchant l'imputation de la justice personnelle de Jésus-Christ, laquelle porte ce beau fruit que Dieu n'est point bon, ni Dieu, mais méchant. — En dépit de tout cela, ces messieurs disent que Jésus-Christ, en son temps, a prouvé publiquement qu'étant maître de la loi, il ne lui devait point obéissance ; ils citent là-dessus quelques actions de Jésus-Christ, faites, à ce qu'ils prétendent, à l'encontre de la loi. Mais, chers sires, que signifie cela? N'avez-vous pas jusqu'à cette heure soutenu avec la dernière vivacité que Jésus-Christ a gardé la loi pour nous, au point que vous avez failli confondre pêle-mêle, à propos de cette question, le ciel et la terre et encore l'enfer avec, voire Dieu et le diable? Et maintenant vous venez dire qu'il n'a point observé la loi toujours ni complètement, et que souvent, au contraire, il a agi contre elle! Comment donc vous couvrirez-vous de sa justice si son obéissance n'a pas été complète? Vous voyez bien que je sais cela mieux que vous.

» Jésus, disent-ils, n'a pas toujours obéi à ses parents : car il est resté à Jérusalem à leur insu, et leur a parlé durement (saint Luc, ch. II); *item,* il a dit : Qui est ma mère? Qui sont mes frères (saint Matthieu, ch. XII)? toutes choses qu'il ne convient point à un autre enfant de dire ni de faire. D'après eux, ces paroles prouvent qu'il n'a pas gardé le quatrième commandement. — Et quand saint Luc dit : « Il s'en alla ensuite avec eux et vint à Nazareth, et il leur était soumis, » cela signifierait, ô merveille, que cette obéissance était en plus de son devoir [1]. »

Un second argument de Karg était qu'il suffisait pour l'homme de la rémission des péchés acquise par Jésus-Christ, et que l'imputation de la justice de Jésus-Christ ne lui est point nécessaire. Cette assertion

[1] T. XXXI, n° 7.

fut combattue surtout par les théologiens wurtembergeois, comme il suit.

« Bien qu'on ait raison de dire que notre justice devant Dieu est la rémission des péchés, cela est si loin d'exclure l'imputation de la justice de Jésus-Christ, qu'au contraire elle y est renfermée. Ces deux choses, par conséquent, ne doivent pas être qualifiées de *disparata* et bien moins encore de *contrária*, mais regardées, au contraire, comme *conjuncta* et *cohærentia*. Elles doivent être réunies de telle sorte que notre justification est la rémission de nos propres péchés et l'imputation de la justice de Jésus-Christ : en effet, elles sont tellement connexes que, devant le tribunal de Dieu, l'une ne saurait être sans l'autre : car, où il y a pardon des péchés, là il doit y avoir en même temps justice : Dieu n'est pas un juge qui absoudrait un homme en qui il n'y aurait aucune justice, ni propre ni étrangère, ni qui laisserait l'homme tel qu'il le trouve.

» Assurément, par la rémission des péchés, il est ôté à l'homme, pour ainsi dire, un vêtement dégoûtant et souillé ; mais il n'est point encore revêtu par là d'une belle robe nuptiale, d'une parure sacerdotale, à moins que la beauté du fiancé, la justice du souverain sacrificateur Jésus-Christ ne lui soit communiquée et imputée. Dans ce vêtement il ne paraîtra plus devant la face de Dieu comme une ordure; mais, pur et net, bien orné et paré, il s'assiéra au festin éternel des cieux dans sa robe nuptiale. »

Le troisième argument dont Karg s'appuyait, consistait à dire que l'homme est obligé seulement soit à l'obéissance, soit au châtiment; que, par conséquent, il n'a besoin que de l'abolition de ce dernier, et non de tous deux à la fois. Mais à cela, les théologiens de Strasbourg répondaient :

« L'homme pécheur, alors qu'il se présente devant le tribunal de Dieu, s'il ne veut point être accusé par la voix de la loi, condamné et confondu, ne doit pas seulement être pourvu d'un paiement suffisant pour ses péchés, mais encore posséder et produire une obéissance ou une justice telle que la loi l'exige; sinon, ses espérances sont vaines. En effet, quoique le prix de rachat soit payé pour nos péchés, il manque encore à la loi cette obéissance qu'elle réclame, et la loi, par conséquent, ne peut renoncer à accuser l'homme, d'autant que la satisfaction destinée à détourner le châtiment que le péché mérite, n'est point la justice ou l'obéissance que la loi exige. — Donc, depuis le péché originel, la loi oblige l'homme de deux manières, à l'obéissance et au châtiment. — Comme il est impossible à l'homme pécheur d'accomplir la loi par ses propres forces, maintenant qu'il est soumis au châtiment, Dieu s'est offert lui-même à l'accomplir à notre place, afin qu'elle le soit par une obéissance parfaite, comme aussi à porter la peine que nous avons méritée, et à la subir par ses souffrances volontaires et imméritées[1]. »

Sur ce point, Karg, grandement irrité, invoque l'autorité de Mélanchthon :

[1] T. XXIX, n° 16.

« Ces messieurs devraient avoir honte et rougir devant leur maître qui est là-haut, et qui a maintes fois parlé dans ce sens touchant la loi divine. Dans un endroit, entre autres, il dit : « Les étudiants auront à se bien souvenir que beaucoup de coutumes de ce monde sont une image du jugement et de la justice de Dieu. De même que dans la société civile la loi oblige, ou à l'obéissance, ou au châtiment, de même nous sommes obligés et tenus envers Dieu, soit à bien faire, soit à porter la peine du péché. Or, cette peine, le Fils de Dieu en a été chargé, et la satisfaction qu'il a donnée compte pour d'autres, puisque, pour lui, il est innocent. » Voilà ce que Philippe a écrit et enseigné constamment, que nous sommes obligés par la loi de Dieu soit à l'obéissance, soit au châtiment, et puis encore : « Puisque nous n'avons pas prêté obéissance et que nous sommes pour cette raison tenus de porter la peine de notre désobéissance, le Fils innocent de Dieu l'a subie pour nous, et cela suffit pour racheter nos péchés.» Il ne dit point que le Fils a gardé la loi pour nous, mais qu'il a payé pour nos péchés : car, de même que la loi divine nous oblige soit à l'obéissance, soit au châtiment, de même il a fallu qu'il fût satisfait à la volonté de Dieu, soit par l'obéissance, soit par une peine équivalente. Or, chacun devant être juste pour sa personne et conforme à la loi, et nul ne pouvant être pieux pour autrui, le Fils a satisfait le Père pour nous, non point par l'obéissance selon la loi, mais en souffrant la peine que nous avions encourue par nos péchés, peine qu'il a subie en obéissant à son Père, jusqu'à mourir sur la croix [1]. »

Dans la dispute que Karg soutint contre Ketzmann, en novembre 1567, il déduisait, de la doctrine soutenue par celui-ci, sept absurdités. (Voyez, ci-après, n° VII, l'extrait du texte latin). Ensuite il continue en ces termes, dans un appendix allemand :

« Or, tout cela étant faux et inexact et blasphématoire, il faut bien aussi que l'assertion et la doctrine ci-dessus mentionnée, soit également inexacte et fausse ; aussi n'est-elle nullement fondée sur l'Écriture, ni conforme à la Confession d'Augsbourg, à l'Apologie et aux Articles de Smalkalde, et on n'en peut donner ni trouver aucune bonne raison.

» Cette assertion n'étant point fondée sur l'Ecriture, qui ne parle nulle part d'un prétendu échange entre Jésus-Christ et nous, ni d'une imputation de sa propre justice, mais seulement du pardon des péchés qu'il nous a mérité et du renouvellement qui en est la conséquence, et ne servant, au contraire, qu'a engendrer une multitude de choses absurdes et anti-chrétiennes, comme aussi à fortifier l'hérésie osiandriste et l'erreur des antinomiens, il m'est impossible de l'approuver, dussé je, à mon âge et dans ma pauvreté, être envoyé en exil avec ma femme et mes petits enfants, ou puni en ma personne.

» Je dis qu'en professant cette fausse doctrine touchant l'imputation de la

[1] T. XXVIII, fasc. 2, n° 20.

justice propre de Jésus-Christ, on fortifie la bande des osiandriens. Voici comme je l'explique et le prouve : Jésus-Christ a été fait notre justice selon les deux natures ; si donc sa justice nous est imputée, il s'ensuit que la justice de la nature divine nous est imputée aussi bien que celle de la nature humaine ; sinon, il ne pourrait être notre justice selon les deux natures.

» En outre, la justice essentielle de Dieu ne saurait être bien distinguée d'avec la justice de la loi : car Dieu est précisément juste comme sa pure loi ; il se formule dans la loi, afin que nous puissions savoir comment il est. La loi est donc l'éternelle sagesse et justice en Dieu ; elle veut que nous devenions conformes avec Dieu, et l'homme, de même que dans l'origine il avait été créé conforme à Dieu dans une véritable sainteté et justice, de même, dans sa régénération, alors qu'il est reçu en grâce et justifié par la foi, il reçoit de nouveau le Saint-Esprit, qui refait et recommence en lui cette essentielle justice à l'image de Dieu, justice qui sera parfaite en l'autre vie, alors que nous participerons de la sagesse, de la justice et de la sainteté divines, et que Dieu sera tout en tout.

» Puisqu'il en est ainsi et non autrement, il est clair que cette doctrine de l'imputation de la justice de Jésus-Christ a une grande analogie avec l'erreur d'Osiander, et que, par conséquent, les extravagances osiandristes survivent encore en certains endroits. Quant aux antinomiens, il est incontestable que rien ne leur vient plus en aide que cette assertion, que le Fils de Dieu a été soumis à la loi pour l'accomplir à notre place, et qu'ainsi il a été pieux pour nous. Car, s'il en est ainsi, il nous a entièrement délivrés et affranchis de la loi, il l'a abolie et anéantie, de telle sorte que désormais non-seulement elle ne peut plus ni nous accuser, ni nous condamner, mais qu'elle ne peut non plus nous pousser à l'obéissance et ne doit plus, par conséquent, être enseignée dans l'Eglise.

» De plus, si, disputant avec les papistes touchant la justification, on en venait à discuter l'imputation de la justice propre de Jésus-Christ sans pouvoir la prouver par l'Ecriture, on aurait indubitablement le dessous et il faudrait vider la place avec honte et confusion. Jusqu'à ce jour on ne leur a point posé cet article autrement qu'il n'est contenu dans la saint Ecriture, dans la Confession d'Augsbourg, dans l'Apologie et dans les Articles de Smalkalde; on ferait donc bien de s'y tenir de même à l'avenir, et de ne point sortir du vrai chemin.

» Faudra-t-il approuver cette doctrine, parce que les docteurs en ont quelque fois parlé et écrit sans réflexion et par hasard ? Mais alors notre foi ne serait plus fondée sur la parole de Dieu, mais sur les inventions et les opinions des hommes. Et qu'en adviendrait-il à la fin, s'il fallait faire plus de cas de la parole des hommes que de celle de Dieu, s'il fallait de toute parole dangereuse, trop légèrement dite, faire un article de foi, et de chaque sentier d'égarement une route pour aller au ciel, comme le papisme a réellement agi avec les écrits des Pères ?

Même dans la dispute entre Karg et les théologiens de Wittenberg, au mois d'août de l'an 1570, qui fut suivie de la rétractation de Karg, celui-ci disait encore :

« Toutes mes opinions sont dirigées particulièrement contre l'antinomie, pour que les gens, prétextant la doctrine sur l'imputation de la justice et de

l'innocence de Jésus-Christ, n'en abusent pas pour mener une vie brutale et criminelle, comme ce gentilhomme d'Erfurt qui disait : « Jésus-Christ a été pieux à ma place, je n'ai que faire de l'être. » Il est à craindre qu'après les flacianiens, qui nient la présence des bonnes œuvres dans la justification, parce qu'ils n'admettent qu'un *momentum* où celle-ci s'opère, il ne vienne encore, avant la fin du monde, des gens qui étendront ce *momentum per omnem vitam*, et qui néanmoins nieront et renieront aussi *necessitatem præsentiæ bonorum operum* [1].

Karg en revient toujours à dire que ses adversaires avouent franchement qu'aux termes de la sainte Ecriture la justice imputée aux chrétiens consiste dans la rémission des péchés et dans la réconciliation avec Dieu, opérée par la grâce, et que nulle part dans l'Ecriture il n'est dit expressément que la justice de Jésus-Christ nous soit imputée [2]. Les théologiens de Wittenberg, en effet, furent obligés d'en convenir, et n'essayèrent que d'une manière assez malheureuse de résoudre cette difficulté [3]. Voici ce que Karg dit à ce sujet :

« Dans leur écrit latin, messieurs les théologiens confessent franchement et sans détour que l'Ecriture ne dit point en termes exprès que la justice, l'obéissance, l'innocence, la pureté et la sainteté de Jésus-Christ soient imputées au fidèle [4].

» Mais dans leur écrit allemand, ils sont loin de parler avec la même clarté, disant : « Bien qu'on puisse lui accorder que ces paroles ne sont pas écrites expressément dans la Bible en un seul endroit, avec tel nombre de syllabes et » de lettres. » Voilà qui n'est ni noir ni blanc, ni chaud ni froid. « Mais, » disent-ils encore ; « que la chose exprimée par ces paroles ne se trouve point écrite » ni enseignée dans les livres des prophètes ou des apôtres, c'est ce que nous » n'accordons nullement à messire Karg. » — Voilà comment ils traitent les paroles et la lettre de la sainte Ecriture, et pourtant, d'un autre côté, ils se targuent dans leur écrit allemand d'avoir pour eux l'Ecriture, et selon la lettre, et selon l'esprit, prétendant qu'elle témoigne puissamment contre moi et mes opinions, « d'après l'esprit et la lettre. » — « Nous convenons, » disent-ils, « que » ces paroles ne sont pas écrites en un seul endroit des Epîtres de saint Paul, ou » d'aucun autre parmi les livres des Prophètes ou des Apôtres ; » et quand ils disent « en un seul endroit, » ils semblent vouloir donner à entendre qu'elles ne sont pas réunies en un seul et même lieu, mais qu'on les peut rassembler et en faire une expression complète. — Mais ce n'est pas là ce qu'on peut appeler *la lettre* de l'Ecriture ; ou bien, il serait tout aussi facile de compiler dans la Bible

[1] Le rapport officiel des théologiens de Wittenberg sur cette dispute relate ces paroles. (Religionsakten. t. xxx, n° 57).

[2] L. c. t. xxix, n° 4. — [3] L. c. t. xxviii, fasc. 2. n° 17. — [4] T. xxviiii, fasc. 2. n° 18, pag. 12.

de quoi faire un Coran. Pour qu'une parole soit complète et entière dans le saint livre, il faut que les mots se suivent et soient réunis au même endroit.

» Puisqu'ils confessent que l'Ecriture ne dit pas expressément que la justice personnelle de notre Seigneur Jésus-Christ nous est imputée ni qu'elle est notre justice devant Dieu, chacun comprend qu'ils n'appuient et ne fondent point leurs assertions sur la parole expresse de Dieu, mais seulement sur des conséquences et des déductions. En effet, si l'on veut enseigner quelque chose dans l'Eglise sans avoir en sa faveur le témoignage exprès de la parole divine, il faut bien en extorquer un aux passages obscurs de la sainte Ecriture, ce qui ne se peut faire que par argumentations et déductions.

» Or, la justification étant un article de foi des plus importants pour l'homme, comment imaginer et croire qu'il ne puisse reposer que sur de simples inductions, sans être fondé sur la parole expresse de Dieu ? Et quel article de foi repose donc sur de simples déductions, sans être fondé dans l'Ecriture sur la parole évidente de Dieu ? Ce qu'ils font, c'est ce que j'appelle perdre de vue et ôter de devant les yeux la parole de Dieu. Quand nos adversaires, les papistes, en font autant, nous leurs répondons avec force cris et les démentons avec raison. Mais, puisque messieurs les théologiens, ne pouvant citer aucune preuve tirée de l'Ecriture, prétendent néanmoins en citer des textes, je veux bien, pour l'honneur de la vérité, les passer en revue, et montrer comment ils les ont forcés et corrompus.

» Le premier texte est celui du chapitre VIII, Epître aux Romains : Dieu n'a point épargné son propre Fils ; mais il l'a donné pour nous tous. « Là, disent-
» ils, l'apôtre saint Paul, prenant en quelque sorte la substance des paroles
» consolantes de notre Seigneur Jésus-Christ, au chapitre III de saint Jean, a
» réuni tout en un faisceau, ce que Jésus-Christ a souffert et ce qu'il a fait, sa
» passion et sa piété. » De l'avis de ces messieurs, *épargner* signifie ici fermer les yeux sur la malice et la méchanceté, permettre toutes les mauvaises actions ; et *ne pas épargner* signifie éloigner du péché et de la mauvaise vie, et appliquer sérieusement à la piété et à la crainte de Dieu. Est-ce que le Fils de Dieu aimait assez la malice et le désordre pour qu'on dût ou pût l'épargner sur ce point ? Ou bien une vie pieuse lui a-t-elle été pénible, autant qu'il l'est à nous autres hommes pécheurs de vivre dans la crainte de Dieu et dans la piété ? Si, à cette heure, en plein carnaval et à la fête des fous, il arrivait à quelque jeune et joyeux compagnon plein de malice que son père l'obligeât au travail ou le chargeât de commission d'affaires, au lieu de le laisser manger, s'enivrer, jouer et se livrer à tous les débordements de ses vices avec d'autres bons compagnons, à la bonne heure ! on pourrait dire que ce père n'a point épargné son fils pendant le carnaval et le bacchanal ; mais on ne pourrait pas encore dire qu'il l'a donné. Bref, ces messieurs se tourmentent, eux et autrui, sans nécessité ni motif, et puisent, d'un autre côté, la consolation dans une citerne vide, attendu qu'il n'y a point de promesse là-dessus [1]. »

[1] T. XXVIII, fasc. 2, n° 20.

Les théologiens de Wittenberg avaient encore soutenu qu'en excluant de l'imputation l'obéissance de Jésus-Christ selon la loi, on contredisait non-seulement la parole de Dieu, mais aussi la doctrine et la profession de foi de toutes les églises de la Confession d'Augsbourg [1]. A cela Karg répondait :

« Si l'on trouve cette opinion de messieurs les docteurs, contraire à la mienne, dans la Confession d'Augsbourg, dans l'Apologie ou les Articles de Smalkalde, qu'on le fasse voir, et qu'on me prouve par là que mon opinion, à moi, est contraire à la Confession et à la doctrine de toutes ces églises, et je le croirai. Mais cela arrivera trois jours après jamais ; car ce qui se voit clairement, nettement et expressément dans ces confessions, c'est mon opinion à moi, et non pas celle de messieurs les docteurs.

» Que devient donc et où se trouve donc alors l'opinion de ces Messieurs, que c'est la piété de Jésus-Christ qui nous est imputée à justice, parce qu'il a été pieux à notre place ? Cela, c'est écrit sur la fumée de l'âtre, mais nullement dans ces confessions de toutes les églises. S'ils disent : On doit l'y sous-entendre, je réponds : Nullement. Si c'est blanc, ce n'est pas noir ; si c'est le pardon des péchés qu'il faut croire, ce n'est pas autre chose de quelque nom qu'on l'appelle. Notre justice imputée est le pardon des péchés ; voilà tout, et rien autre chose : car la sainte Ecriture ne se contredit point elle-même. Et voyez donc comme ce serait beau, comme ce serait louable; que dans ces belles confessions, et précisément dans le plus important des articles, on n'eût pas appelé la chose par son vrai nom, ou bien qu'on eût oublié et omis la chose la plus nécessaire de toutes, à savoir, ce qui nous est imputé à justice. Non ! le Saint-Esprit a été plus prudent pour les choses qui intéressaient l'Eglise chrétienne tout entière !

» Et avec ces confessions générales s'accordent unanimement les confessions particulières de Luther et de Philippe, ainsi que d'autres bons livres principaux de la doctrine chrétienne, notamment de Philippe Mélanchthon, comme : *Loci communes, Examen theologicum*, *Catechesis*, et même tout son Commentaire sur l'Epître aux Romains, où pourtant cet article est traité d'une manière spéciale [2].

Les théologiens de Strasbourg cependant prouvèrent sans peine, par les citations les plus formelles, tirées de Luther, que Karg soutenait une allégation fausse, quand il prétendait que sa doctrine n'était nullement contraire à celle de Luther et des vieux théologiens qui avaient prêché l'Evangile avec lui dans les derniers temps; mais qu'elle ne contredisait que les opinions des jeunes théologiens inexpérimentés qui ont remplacé depuis peu les anciens [3]. En effet, Karg convint qu'on pouvait lui opposer des témoignages de Luther : mais, disait-il, on peut aisément voir comment ils concordent avec d'autres textes de Luther cités naguères par moi [4].

[1] L. c., n° 17. — [2] L. c., n° 20.
[3] T. XXIX, n° 16. — [4] L. c., n° 17.

Du reste, les théologiens du Wurtemberg avaient fait de leur côté cette déclaration :

« Or, ceci n'est point une doctrine nouvelle, enseignée seulement depuis une vingtaine d'années et particulièrement par moi, Brenz ; mais c'est ainsi qu'enseignaient les Prophètes et les Apôtres ; c'est ainsi qu'enseignent le Symbole de Nycée et les meilleurs, les plus savants d'entre les anciens Pères ; c'est ainsi qu'ont enseigné, prêché et écrit, depuis la nouvelle révélation de l'Evangile en Allemagne, les principaux théologiens, tels que Luther, Philippe Poméranus, Urbain Regius, Paul Speratus, Jean Æpinus, Guy Dietrich et une foule d'autres, dans leurs Commentaires, Postilles, Catéchismes, Confessions, Rituels et Cantiques [1]. »

Un des principaux motifs qui firent combattre avec tant d'acharnement la doctrine de Karg, c'était qu'elle portait atteinte à ce caractère consolant propre à la théorie protestante touchant la justification. Les Wurtembergeois surtout insistaient particulièrement sur ce point auprès du Margrave. « Par-dessus tout, l'opinion de Karg est une innovation et une subtilité dangereuse et gênante pour les pauvres consciences affligées. » — « La doctrine de Karg sur l'obéissance personnelle de Jésus-Christ, par laquelle il a accompli la loi et qui lui demeure en propre, loin qu'il ait été pieux ou ait gardé la loi à notre place, cette doctrine ne peut être un objet de discussion ni de réfutation pour qui cherche la vérité et de vraies consolations contre les flèches ardentes et empoisonnées de Satan. » — « Que tout cœur pieux fuie ces séductions dangereuses comme autant de traits ardents, au moyen desquels Satan se propose d'amoindrir aux yeux des pauvres hommes, et la loi, et l'Evangile, et de les arracher enfin de leur cœur. Les théologiens de Strasbourg ajoutent :

« Une conscience troublée, un cœur déchiré ne se tourmente pas seulement par la certitude d'être condamné au châtiment à cause de ses péchés et de ne pouvoir s'en racheter par soi-même ; mais ce qui ne le tourmente pas moins, c'est de savoir que, de sa personne et dans ses œuvres, il ne possède aucune justice ni innocence, mais rien que péché, et qu'il ne saurait prêter à la loi l'boéissance exigée, qu'il voudrait prêter pourtant bien volontiers. » — « Il faut donc bien qu'un homme, dans cette situation, croie non-seulement que le sang et la mort de Jésus-Christ l'ont racheté de la damnation et du châtiment, mais aussi qu'il se console et se rassure en pensant que la justice et l'innocence de Jésus-Christ couvrent, comme un manteau, ses péchés et sa coulpe [2]. »

Selnekker s'abstient de réfuter longuement la doctrine de Karg ; mais il conjure le Margrave de réfléchir : « que toute cette querelle est une nouvelle subtilité qui renferme des erreurs dangereuses et qui, si

[1] L. c., n° 9. — [2] T. XXIX, n° 7.

elle se répandait davantage, causerait de grandes douleurs aux cœurs pieux et craignant Dieu, et leur ravirait mainte merveilleuse consolation dont ils ont joui jusqu'alors. »— Les théologiens de Dresde étaient du même avis [1]. Mais Karg repoussait énergiquement ce reproche [2].

Karg ayant objecté que c'est une chose absurde, et entraînant une foule d'absurdités, que de dire : « Jésus-Christ a été pieux pour nous ou à notre place, » les théologiens de Wittenberg répondirent :

« Nous faisons cette réserve expresse que nous ne voulons point faire de logomachie, ni disputer sur les mots, quoique nous sachions bien que Luther s'est servi de ces expressions : « Jésus-Christ a été pieux pour nous ou à notre place, » et qu'on les trouve dans quelques-uns de ses écrits, des premiers surtout, ce qui fait peut-être qu'on ne renoncerait pas volontiers à cette forme de langage ; Mais nous ne parlerons que de la chose même et du sens qu'il faut attacher aux expressions de ce genre.

» Il est aisé de remarquer, pour peu qu'on nous comprenne, que nous ne pensons et ne parlons point, touchant la justice et l'obéissance de notre Seigneur Jésus-Christ, à l'instar d'une sotte populace, insensée et brutale, ni des enragés antinomiens.

» Nous disons que Jésus-Christ a prêté une entière et parfaite obéissance à la loi pour nous et à notre place, et nous entendons cela en ce sens qu'il a tout fait pour l'amour de nous. En somme, c'est pour que cette justice, cette sainteté, cette pureté, cette innocence de notre Seigneur Jésus-Christ soient, comme dit Isaïe, chap. LXI, la robe de justice et le vêtement de salut, dont nous serons revêtus, parés et couverts, nous qui avons encore en nous tant de péchés, de faiblesses et d'impuretés; c'est pour abriter et couvrir de son ombre la nouvelle obéissance, si faiblement et si pauvrement commencée par nous, et encore si impure et si imparfaite en bien des manières, cette obéissance qui, comme dit Isaïe, ch. LXIV, est en elle-même comme un vêtement soufflé.

» Nous espérons donc encore une fois que M. Karg donnera raison à Dieu et à l'Écriture, et ne se choquera ni ne se formalisera plus si grandement des impertinentes interprétations d'une populace brutale et des antinomiens enragés, ni de leurs déductions et raisonnements absurdes, qui, nous le voyons bien, le scandalisent beaucoup. En outre, M. Karg voudra bien réfléchir que toutes les absurdités qu'il en prétend tirer, ne sont point absurdes en elles-mêmes et selon la sainte parole de Dieu, particulièrement selon la prédication de grâce de l'Évangile, et que, puisqu'on tient à les qualifier d'absurdités, ce n'en sont que d'après le jugement de la loi et de notre raison. Car la loi, ainsi que la raison à qui il reste encore quelque notion de la loi, juge et parle ainsi : chacun doit être pieux et juste pour soi-même; chacun a besoin pour soi-même de sa propre justice. — Ainsi pourtant l'Évangile, dans sa principale prédication, est directement opposé à la loi, en ce qu'il annonce et promet la grâce, la rémission des péchés, la réconciliation avec Dieu, la justice et la vie éternelles, à cause

[1] L. c. n° 4 et t. XXX, n° 30. — [2] T. XXVIII, fasc. 2, n° 20.

de la justice et de la passion de Jésus-Christ, à tous ceux qui s'y attacheront par la foi.

» Et si M. Kargius est d'avis qu'imputer à quelqu'un la justice d'un autre est une impertinente absurdité qu'il ne faut point laisser enseigner, qu'il réfléchisse donc que, selon le jugement de la loi et de la raison, il n'est pas moins absurde de dire qu'en raison du châtiment ou des souffrances subies par un autre, nous sommes déchargés des peines éternelles que nous avons méritées par nos péchés [1]. »

VI.

Kargii scriptum ad Ketzmannum. 27 Nov. 1567.

(Cod. Germ. 1317, f. 75.)

S. Reverende et doctissime vir, cum ex sermonibus tuis intelligam, non idem nos sentire de justificatione peccatoris, mitto schedulam hanc, ut videas, quid desiderem in explicatione illius articuli. Nec enim debent confundi duæ distinctæ species obedientiæ servatoris. Nam justus rex noster non justificavit nos personali sua justitia, quæ est legalis, sed illa altera obedientia evangelica, quam præstitit æterno Patri in perferendis omnis generis ærumnis et supplicio : non inquam justitia, sed paupertate, passione, morte et tota atque integra illa cruenta obedientia factus obediens usque ad mortem crucis. Oro autem et obtestor, ut pro tua pietate in meliorem partem accipias, et firmiora, si habes, mecum communices. Per me sane non stabit, quo minus amice et paterne doctrinam de justificatione, et de aliis nonnullis articulis conferamus. Sic enim sententiam meam de justificatione, non natam in humano cerebro, sed divinitus traditam, nemini obtrudo, tamen hallucinatio usitata aures meas valde etiam lædit. Bene vale.

VII.

Georgius Kargius 29. Nov. 1567.

(Cod. Germ. 1317. f. 76.)

Ex hac assertione : Christus fecit legem, vel : Præstitit juxta legem obedientiam, vel : Fecit ea, quæ nos facere debeamus pro nobis, sicut etiam factus est pro nobis execratio, et illa tota sua obedientia nos justificavit, vel remissionem peccatorum nobis meruit, sequuntur citra controversiam absurda et impia multa ; videlicet :

I. Lege Dei nos obligari et ad obedientiam et ad pœnam. Nisi enim utrumque deberemus, Christus utrumque pro nobis non præstitisset. Constat autem, pro nobis execrationem esse factum, ergo, si præcepta quoque pro nobis serva-

[1] T. xxviii, fasc. 2, 17.

vit, utrumque pro nobis præstitit profecto ; itaque et ad obedientiam et ad pœnam lex non nos obligat.

II. Christum præstitisse unicam obedientiam, cujus duæ sunt partes : conformitas cum lege seu obedientia juxta legem, et solutio pœnæ.

III. Justitiam fidei non esse tantum remissionem peccatorum cum acceptatione gratuita, sed etiam justitiæ Christi imputationem, ita, ut simus justi imputata nobis illius sanctitate et justitia, hoc est innocentia et immundicie (mundicie), aut certe obedientia secundum legem et bonis operibus expiari peccata, et sic stipendium peccati non solum pœnam esse, sed etiam obedientiam.

IV. Christum pro nobis coluisse pietatem, et, ut significantissime dicam, Christus *a été pieux pour nous,* hoc est : pro nobis legem facere.

V. Christianos non obligari amplius ad obedientiam, sicut neque maledictioni sunt obnoxii, siquidem Christus non tantum factus est pro nobis execratio, ut nos ab execratione legis redimeret, sed etiam legem pro nobis fecit.

VI. Vel Christum solum vel Christianos tantum, exclusa Christi humanitate, fore beatos, cum una simplex justitia seu obedientia utrisque ad salutem non sufficiat.

Quæ omnia falsa et impia atque blasphema cum sint, falsa est etiam præmissa assertio.

VIII.

Epistola Brentii ad M. Petrum Ketzmannum conscripta.

(Cod. Germ. 1317. f. 76.)

Salutem in Domino. Amicissime mi Ketzmanne, non nunc primum, postquam insignitus es nota Christi, hoc est exilio propter Christum, cœpi te amare, sed etiam longe ante, cum multi amici mihi fidem et constantiam tuam in professione doctrinæ commemorarent. Quare hortor te, ut, etiamsi ubi cum scorpionibus commorandum fuerit, tu ne defatigeris, neque timeas, neque sermones eorum metuas, quod ad Ezechielem dicitur, sed contra audentior eas. Quod scribis de novo adeoque furioso dogmate Kargii, etsi mihi non est auditu recens, tamen arbitratus sum, eum spargere illud non serio asserendo, sed tantum disputando, ut ingenium ejus, jam ante non est ignotum ; utcumque autem illud senserit aut disputaverit, certe, sicut totus Christus nobis donatus est a Deo Patre, ita et tota ejus obedientia, non tantum passionis, verum etiam actionis, una cum ipso donata est nobis, ut per eum justificemur. Quemadmodum, inquit Paulus, per inobedientiam peccatores constituti fuimus multi, ita per obedientiam unius justi constituuntur multi. Obedientia autem Christi non in hoc tantum constat, quod susceperit ex voluntate Dei Patris passionem et mortem, sed etiam quod dilexerit Deum Patrem ex toto corde et proximum sicut seipsum, hoc est, quod impleverit legem vere et perfecte Dei, tam patiendo, quam faciendo. Nisi enim Deum ex toto corde dilexisset, mortem tam horrendam non suscepisset. Quare, si mors Christi est justificatio et expiatio peccati nostri, certe etiam di-

rectio ejus, quæ est impletio legis, erit nostra justificatio. Et addit Paulus : Quod lex præstare non poterat, ea parte, qua imbecillis erat per carnem, hoc Deus, proposito Filio, misso sub specie carnis peccato obnoxiæ, præstitit, ac de peccato condemnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis. Obedientia autem Christi, per quam constituuntur justi, sicut supra dictum est, non definienda tantum est passione et morte ejus, sed etiam dilectione ejus, qua prosecutus est Deum et proximum, et ex qua mortem obedienter suscepit. In Isaia dicitur : In cognitione suî justificat ipse justus servos meos multos. Nisi igitur ipse antea esset justus, quod iniquitatem non fecerit, nec inventus dolus in ore ejus, aut, sicut in Psalmis legitur : Nisi legem Dei in medio cordis sui habuisset, non potuisset alios justificare. Quid multis opus ? justificamur obedientia Christi, obedientia autem ejus non tantum constat patiendo, sed etiam faciendo, non tantum moriendo, sed etiam resurgendo a morte. « Traditus fuit, inquit Paulus, propter peccata nostra, excitatus est propter justificationem nostram. » Itaque insania est sentire, Christum sic nobis donatum, ut non cum eodem etiam nobis sit justitia ejus impletio legis Dei, quam præstitit vita et resurrectio ejus. Absurda, quæ adversarius colligit, et quæ in adjecta schedula sunt conscripta, aut prorsus nulla sunt, aut sunt calumniæ. Habes brevibus, quid tam de homine illo, quam de insano ejus dogmate sentiam. Hortor autem te, ut, cum sis adhuc in ecclesia illa hospes, conserves etiam jus hospitii. Nosti veteris illud : cum veneris in alienam domum, surdus, mutus et cæcus esto. Non jubeo te peccare adversus Deum aut connivendo vel impia languide sufferendo vel veritatem tacendo. Sed cupio, te facere, quod facias officium tuum severitatem remittendo. Si quid est publice refutandum, non recta et nominatim in adversarium invehas, sed justam et oportunam occasionem exspectes, ne ex publica vestra dissensione oriantur factiones. De nostro autem erga te studio nullus dubites ; facile quidem ipse conjicio, in quo inferno commoreris, sed sis non tantum bono, sed etiam forti animo. Qui dixit : « Ego mitto vos, sicut oves in medio luporum, » idem etiam dixit : « Vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. » Et quis scit, num tibi idcirco abeundum fuerit e priori Ecclesia, ut ad illam nunc præsentem traheretis ? Absit autem a nobis, primum, ut non juvemus te precibus, quanto studio possumus, deinde, ut non commendemus te illustrissimo principi nostro, quacumque licet occasione, de meliore nota. Tu saltem cures, ne hanc Ecclesiam temere deseras, sed ita eam administres, sicut non dubito, ut si forte tibi discedendum fuerit, sumas tecum Christum Dominum nostrum comitem, qui dixit, in domo patris sui, non illa tantum cœlesti, sed etiam hac terrestri, multas esse mansiones. Comitante autem Christo non deerunt tibi neque amici nec fratres, nec pii principes nec Ecclesiæ. Bene et feliciter vale in Domino. Facies autem nobis gratum officium, si quacumque tibi visum fuerit occasione, vel me vel doctorem Jacobum Andreæ, scholæ nostræ cancellarium, de statu tuo et Ecclesiæ tuæ certiores reddideris. Ego quondam frequens fui in Ecclesia Onolspacensi, et habui ibi suavissimos amicos doctores Rurerium, Andream Althamerum, Simonem Schneeweis, Bernhardum Ziglerum, Vincentium Obsopœum et alios, quo magis dolet mihi, quod ea Ecclesia nunc furioso dogmate illo perturbetur. Sed optime spero, quod tu non sine singulari Dei providentia ad eam accesseris. Iterum vale. Studgardiæ, die 29 januarii anno 1568.

IX.

Ketzmanni responsio ad Kargii scriptum. 4. Cal. Febr.

(Cod. Germ. 1317. f. 77.)

S. Reverende et doctissime D. Superintendens, meministi eorum, quæ proximo die festo Circumcisionis Christi, finitis vespertinis precibus, ad me dixeris in templo, ut vocant, summo; scilicet cum contra tuam coram accusationem de falsa doctrina mea, quæ tamen mea non est, de justificatione provocassem ad formulam continentem normam doctrinæ christianæ, necnon cæremonias et ritus jam annos 34 vel circiter hujus provinciæ ecclesiis usitatos atque receptos, respondisti satis stomachose atque diserte, eam formulam non esse sacram Scripturam, hoc est, ut intelligo, eam non congruere cum verbo Dei seu sacra Scriptura, probationis quasi loco immani addens, Osiandrum suum dogma falsum inde defendisse atque polivisse quasi non novum, quod ad me nihil, cum satis superque ea ab illius sacrilegio, quo passionem Christi a justificatione nostra non tantum separare, sed etiam nobis quasi inutilem minusque necessariam delere conatus est, multorum doctorum vindicata sit industria. Eam formulam quandoquidem illustrissimus hic princeps noster mihi, ut aliis ministris factum esse aiunt, quoque sequendam et observandam proponit et manu mea scriptum datæ fidei expetit, cujus nunc non est, ejus celsitudinis petitioni acquiescere prius, quam tu illius formulæ cum sacra Scriptura pugnam tamen illustrissimum principem edoceas, ut, pro sua prudentia atque pietate insigni erga Ecclesias suarum ditionum ad conservandam tranquillitatem et concordiam inter ministros, falsum abs te ostensum atque evictum suo decreto emendari curet ab iis, quorum auctoritatem temere aspernari quemquam iniquum, ne dicam impium foret. Quod ad me attinet, siquidem, quæ recens adveniens hujusque de justificatione per integram obedientiam Filii Dei, tam agendo quam patiendo, docui, a tua sententia dissentire ais, per me sane licet, atque hoc ab illustrissimo principe per me postulabitur, ut a Wittebergensibus, Lipsiensibus, Wirtebergicis theologis cognitio fiat, cum ipsis hac parte consentiam, nec vero talia dicens novam quamdam chimæram, ut Osiander et alii quidam, non natam in cerebro humano, sed aliunde suppositam, et verbum et sententiam sacræ Scripturæ proferam. Cupio enim et ex animo opto, crede mihi, illorum vestigiis tantum insistere, neque alia verba proferre, quam quæ in eorum scriptis et explicationibus, quantum fieri potest et memoria adsequi possum, salva tamen semper sententia sacræ Scripturæ, quam docent legere, atque hunc consensum fortunæ, imo vitæ meæ anteferam, tantum abest, ut patiar, me ullo ænigmate aut sophistica subtilitate quamvis speciosa ab illis avelli. Scio, meum non esse, nec mihi hoc sumo, sicuti tantam molem mihi a quoquam imponi non patiar, ut eorum scriptis atque sententiæ ego quasi patrociner. Ipsi pro se loquuntur et cribunt insistentes fundamento apostolico; cum ipsis agat, si quis quid contra

habet, et modum in seipso quærit. Me horum discipulum, non doctorem, patronum, judicem esse agnosco, Deo gratias agens pro doctrina horum diligentia atque vigilantia conservata, totoque pectore rogans, ut in me aliisque discipulis gratis, pacem et tranquillitatem diligentibus copiosum fructum Deoque gratum Ecclesiisque salutarem ea doctrina ferat. Quæ philosophi sophistæ, pro elegantibus medicis mali poetæ, alibi astute et malitiose hoc tempore disputant, me non movent nec illos moror. De theologis loquor, qui puritatem doctrinæ per Lutherum sanctæ memoriæ traditæ retinent, illiusque fragmenta sancte custodiunt posteritati; illorum me discipulum esse ingenue fateor. Animum autem meum multum solatur, quod si forte a nonnullis, qui inter se suaviter consusurrant, contentiosus aut pertinax esse insimuler, tamen vel istæ theses, quæ mihi aliunde a bonis viris, quorum officium hoc mihi gratissimum est, transmissæ sunt, me satis vindicare et edocere possunt, nullius novi dogmatis au tcontentionis auctorem me esse. Eas tuæ dignitati mitto excutiendas, vel, si mavis, pedibus conculcandas, quarum auctorem multis de causis nosse cupio, et dabitur sane opera diligenter, ut resciscam aliquando. Faxit ipse Filius Dei, ut, memores suæ precationis ad Deum Patrem, tam studeamus communi tranquillitati ad curandam misere sauciatam Ecclesiam suam unanimes, quam occupati sunt plurimi cæca cupiditate vindictæ aut sane vanæ cujusdam gloriolæ spe ducti, infinitis concertationibus mala malis cumulant, quos ego haud inepte, ut puto, Lyndiis sacrum facientibus comparandos esse judico. Bene vale; die 28 jan. 68.

X.

Postremum scriptum Kargii ad Ketzmannum.

(Cod. Germ. 1317, f. 79.)

Reverende ac doctissime vir, accepi litteras tuas et propositiones de justificatione incerti, si Diis placet, auctoris missas abs te, ut vel excutiam vel pedibus conculcem. Excutiam et examinabo diligenter, et quascumque deprehendero esse falsas, mihi crede, insuper etiam conculcabo. Non enim possum, quicquam scieris et voles, contra veritatem, sed pro veritate. Agnosco autem, aculeos, quibus me publice frustra pungere soles, pedibus esse dudum conculcatis (conculcantis) Christum, νοῦν, linguæ Spiritus sancti, etiam formari, ideoque ad pœnitentiam reformari non posse, juxta illud, Hebr. x et vi [1].... Ego vero fulmen hoc tuum non extimesco. Tu, si propter tentationes privatas, quibuscum olim sum conflictatus, regno cœlorum me excludendum putas, quo loco Novatianorum hæresim habeas, videris. Amice et fraterne volui tecum conferre, ut foris conceptam de me sinistram opinionem et suspicionem cæcam aliqua ex parte eximerem, non volui rixas movere conturbaturas pacem tranquillæ nostræ Ecclesiæ. Quod si consistorio et examinibus interesse juxta vocationem libuisset, locus credo nullus fuisset dissidio. Sed quia tutius tibi fore arbitratus

[1] *Ici il semble y avoir une lacune.*

es, si pro cancellis tacite in me inveheréris, quam si privatim in tegenda veritatis causa mecum conferres, denuo interpellare coactus sum. Porro etsi præceptores nostros optime de Ecclesia meritos debita reverentia venerer, tamen Scripturam sacram omnibus scriptoribus ecclesiasticis longe anteferendam esse censeo. Fides enim solo verbo Dei, non hominum placitis nititur, ut D. Augustini illud jure mihi vindicem, ubi ait : Ego solis piis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc honorem timoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores Canonicos vel probabili nomine, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt; item : Neque enim quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut Scripturas canonicas habere debemus, ut nobis liceat, salva honorificentia, quæ ilis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si forte invenerimus, quod aliter senserint, quam veritas habet divino adjutorio vel ab aliis intellecta, vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, et tales volui esse intellectores meorum. Talis etiam fuit Lutherus piæ et sanctæ memoriæ in scriptis aliorum, et tales voluit esse intellectores suorum. Talem tu quoque verbis te profiteris, salva inquirere semper sententia sacræ Scripturæ, et utinam factis te quoque talem declarares, ita enim fieret, ut pia inter nos concordia et amicitia firma coalesceret et unum in Christo essemus. Sed propero ad refutationem positionum advocati et patroni tui, quam propediem volente Deo mittam, ut intelligas, tantum abesse, ut meas, quibus oppositæ sunt, evertant, ut magis etiam confirment. Bene vale, 4 cal. febr. 68.

XI.

Theses explicantes veram sententiam de justitia christiana, præcipue de materia seu fundamento illius.

(*Glose marginale :* contra Kargium auctore incerto.)

(Cod. Germ. 1317. f. 80.)

1. Justitia, qua sumus justi coram Deo in hac corruptione, non est quiddam in nobis ;

2. Ut justitia originalis Adæ, quæ erat omnium virium cum Deo conformitas et perfecta erga legem obedientia ;

3. Aut justitia externæ disciplinæ seu operum imperfecta, qua papistæ confidunt ;

4. Aut etiam juxta Osiandri dogma est et essentialis divina nostra justitia, homini communicata per inhabitationem Dei, ad juste agendum movens ;

5. Sed quiddam extra nos, ita tamen imputatum et applicatum, quasi nobis proprium esset.

6. Id est gratuita remissio peccatorum seu reconciliatio cum Deo et acceptatio personæ ad vitam æternam per fidem in mediatorem.

7. Etenim tota Scriptura adimit homini post lapsum justitiam coram Deo valentem, et tribuit soli Christo;

8. Quo nomine et vires humanas excludit universas, et unicam Christi justitiam integre nobis imputandam per fidem constituit.

9. Adeo, ut justitia nostra jam non definiatur ut qualitas, sed mera ac pura, orta ex utraque natura in Christo, relatio.

10. Justi enim sumus non propter nostras virtutes aut novitatem, sed quia credimus in Christum, qui sua sanctitate et satisfactione pro peccato integra Patri nos reconciliavit.

11. Ac quamvis sint, qui pro fundamento hujus justitiæ solam Christi passionem et mortem ponant, quæ ipsis passiva obedientia, et pro hac tamen Christi justitiam nobis imputandam interpretentur.

12. Tamen nos simul sumimus utramque et sanctitatem seu integritatem Christi et passionem ac mortem, quæ est activa et passiva obedientia filii Dei;

13. Neque id facimus sine auctoritate Scripturæ.

14. Nam et Apostolus conjungit, Rom. 5, ubi prius : sanguine Christi nos justificari, mox : obedientia ipsius justos constitui asserit.

15. Et quidem opponit obedientiam Christi inobedientiæ Adæ, quo ut hujus transgressione, puta legis, injustos, ita illius vicissim perfectione seu satisfactione justos esse factos ostendit;

16. Quamquam nihil magis absurdum videtur, obedientiam illam intelligere pro universa legis obedientia tam agendo quam patiendo proposita,

17. Sic ut ubique pateat manifeste, expositionem illam de sola passionis obedientia Paulo facere injuriam, qui vel de activa obediendia loquitur, vel de activa et passiva simul.

18. Atqui hæc est nativa sententia dicto Christi, Jo. 17 : Ego pro eis me sanctifico, si videlicet de integra legis obedientia et satisfactione exponatur.

19. Nec dubium est, quin idem velit Isa., cap. 43 : Servire me fecisti in peccatis tuis, et iniquitatibus tuis laborare, altera voce ad obedientiam et ad passionem altera respiciens.

20. Præterea ipsa non vincit (convincit ?) copulationem obedientiæ Christi cum passione, cum utraque nobis necessaria sit ad exsolvendum debitum legis, quod Christus, quia nos solvendo (solvendi) non eramus, in se recepit.

21. Enimvero quondam lex (cum morali res est, non cum alia) ad salvandum hominem solam obedientiam postulavit,

22. Non obedientiam et pœnam simul eo, quod peccatum nondum commissum, cujus causa supplicium esset ferendum ; nam mors peccati stipendium est.

23. Ita nunc e contra eadem lex per se considerata ad salvandum hominem corruptum (ut sumus omnes) utramque requirit, pœnam et obedientiam.

24. Pœnam nimirum propter peccatum, de quo sententia fuit pronuntiata, ut æterna morte periret, qui faceret, Gen. 2 : Quacumque die; item, Gal. 3 : Maledictus omnis, qui non manserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis ;

25. Obedientiam vero seu meritum salutis juxta illud, Levit. 18 : Qui fecerit hæc, vivet in eis. Item, Matth. 19 : Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.

26. Neque alterutram seorsum exigit, seu pœnam seu obedientiam, tanquam sufficientem et ad peccatum expiandum et ad salutem acquirendam.

27. Siquidem nec æterna damnatio ad salutem confert, neque quantumvis perfecta obedientia sine morte jam amplius salutem meretur.

28. Verum dico de exactione legis ad efficiendam per se justitiam salutis, quæ obligatio specialis est, de qua hic agitur.

29. Nam de altera, ad exequendam Dei justitiam sive in salutem sive in damnationem, obligationi generali locum habet regula : Lex vel ad obedientiam, vel ad pœnam obligat.

30. Hoc enim homini naturam adhuc habenti (in) corruptam dictum, cui liberrimus fuit delectus.

31. Et hæc generalis obligatio nihil omnino habet commercii cum illo debito, quod lex requirat quadam speciali obligatione ab homine salvando, neque cum eo confundendum est.

32. Cum igitur re vera Christus hoc præstiterit, quod impossibile erat legi per imbecillitatem carnis, ut loquitur Apostolus, Rom. VIII, lex duplex debitum a nobis scilicet peccatoribus requirit, quis est, qui non videat, meritum sive satisfactionem Christi et obedientiam secundum legem et pœnæ persolutionem complecti ?

33. Inde perspicuum est, quomodo intelligendum sit Domini dictum : Non veni solvere legem, sed implere. Item : Unus apex non præteribit de lege, donec omnia fuerint impleta. Math. v.

34. Nimirum cum tantus fuerit rigor divinæ justitiæ adversus peccatum, ut non potuerit homo in gratiam restitui, priusquam integre satisfieret legi, non modo pœnam justo Dei judicio sustinendo, sed etiam obedientiam perfectam præstando,

35. Quod ut præstaret nulla sive angelica sive humana creatura sufficiens et par fuit,

36. Oportuit Filium Dei, æternam justitiam, fieri λύτρον et pro nobis implere legem tum sanctitate, innocentia et obedientia sua tota, tum passione et morte, quibus universa ipsius obedientia seu totum opus redemptionis continetur.

37. Proinde etiam non inepte urgentur a nobis nomina officii in Christo, ceu sunt : redemptor, salvator, justificator et similia quæ toti competunt personæ et utrique naturæ.

38. Adeo, quod vere statuamus non juxta humanam tantum, sed etiam divinam naturam in Christo, quamvis inconfusis proprietatibus, fieri redemptionem, salvationem, justificationem;

39. Idque, quod per affirmationem de applicatione solius obedientiæ passivæ non obscure negatur.

40. Neque obstat sacerdotis nomen, cum sacrificium Filii Dei non minus de obedientia erga legem, quam de passione intelligatur.

41. Neque in hunc modum explicari et possunt et debent omnia dicta, quæ loquuntur de oblatione hujus victimæ, quæ est Christus, ut sunt, Hebr. x : Unica oblatione perfecit credentes; Jo. 1 : Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, et reliqua infinita;

42. Ea scilicet phrasi Scripturæ, qua etiam opera legi debita nominantur sacrificia, Psalm. 49; Hebr. 13 : Sacrificium laudis; I Petr. 2 : Mactate hostias spirituales;

43. Qualem oblationem adumbrarunt typica quondam sacrificia, quæ non nudæ erant pecudum mactationes, sed multarum simul cæremoniarum observationes.

44. Ita, ut undique appareat, Christi justitiam, quæ nostra fit fide, tam constare integritatis, hoc est perfectione legis, merito, quam passionis et mortis satisfactione.

45. Quod autem in sacris litteris passionis ac mortis Domini obedientia omissa [1] sæpius fiat mentio, non eo fit, ut divisione activæ et passivæ obedientiæ ad passivam solum respiciamus.

46. Nusquam enim sacræ litteræ hanc separationem docent, et sub duobus hisce vocabulis conjunctim vel totum opus redemptionis debet intelligi, sicut Christus in extremo mortis agone exclamat : Consummatum est.

47. Neque piæ mentes considerata inaudita hac separatione acquiescere tuto possunt.

48. Sed quia summus gradus est [2], et, ut mentes hominum, de amissa integritate, qua primi parentes fuerunt ornati, de magnitudine iræ Dei adversus peccatum, postquam de legis per Filium Dei impletione et a peccato liberatione deque restituenda nobis per Christum æterna justitia commonefactæ, incipiant, sua peccata et tristissimam miseriam agnoscere et deplorare rursus, quod, fide in Filium Dei erecti, ingentem misericordiam ac inenarrabile consilium de reparatione humani generis admirari et celebrare, semperque magno zelo peccatum odisse, detestari ac fugere, simulque pro conatu justitiæ bonæ conscientiæ studere non desinant, sicut Paulus, Rom. v et vi, feliciter docet et hortatur.

49. Porro nullius momenti est illud, quod objicitur de impossibili hujus doctrinæ.

50. Potuit enim Christus sicut et passionem ita et obedientiam suam nobis donare :

51. Quia legi pro sua persona nihil debuit, neque ad eam obligatus fuit,

52. Præterquam, quod seipsum obligavit ex officio mediatoris, facto jam decreto de reparatione hominis, de qua obligatione est in Psalm. xl : In libris de me scriptum est, ut faciam voluntatem tuam, volui, et lex tua in medio cordis mei.

53. Quidquid ergo fecit et præstitit, pro nobis et propter nos fecit et præstitit.

54. Nihil autem legi debuisse pro se, ita certum est, ut certius esse non possit.

55. Nam etsi necesse fuit, Christum esse justum, teste apostolo, Hebr. 3, quod alioquin nobis non potuisset parare justitiam,

56. Tamen non ex obligatione aut debito justum eum fuisse sequitur,

57. Quia essentialiter fuit justus, et ob id necessarie, cum non potuerit non esse justus.

58. Neque quidem secundum divinam tantum, sed etiam secundum humanam naturam, adeoque totam personam, ita justus fuit,

[1] *Le texte porte :* grata est, *ce qui n'offre aucun sens.*

[2] *Il semble y avoir une lacune en cet endroit.*

59. Efficiente id unione hypostatica per communicationem idiomatum, quæ realis potius, quam verbalis est, ut alibi disputatur.

60. Ideo subnectit Apostolus in citato loco : sublimior cœlis factus inter alia quæ ad majestatem Christi pertinent, hanc innuens justitiam.

61. Et in hanc sententiam accipi debet vox angelica ad Mariam, Luc. 1 : Sanctum, quod ex te nascetur, Filius Dei vocabitur.

62. Eadem igitur ratione, qua divinitas in Christo, quæ sibi ipsi lex est, et justitia ipsa nullique alteri rei subjecta, humanitas etiam, in qua lucet divina majestas, ad legem nullo modo obligata est.

63. Nisi quis Christum ipsum velit dividere partim essentiali, partim legali, justitia præditum, pro sua tantum persona, aut non tam humanam in ipso, quam divinam naturam essentiali justitia omni privare, quod utrumque quam sit pium, facile cogitari potest.

64. Ac nota est verissima regula hac de re D. Lutheri sanctæ memoriæ, tom. 1 Ien. f. 576 tradita : quicquam natura vel essentia est tale, non potest lege esse vel fieri tale.

65. Quare hoc jam probato, quod Christus per se sit justus secundum totam personam justitia essentiali, quid est, quod sibi velit cum illa legis obedientia, nisi pro nobis faciat, et nobis imputanda sit?

66. Atque ex hoc fundamento clarum fit, duplicem esse in Christo justitiam, alteram personæ essentialem, utrique naturæ communem, alteram officii, legis obedientia et sanguinis effusione partam.

67. Neque harum unam tantum separatim, sed utramque simul integre nobis donat et imputat Filius Dei;

68. Quod manifeste testatur Scriptura asseverans, Christum esse nostrum, nobis datum et nobis natum cum omnibus suis bonis.

69. Et præcipue Paulus, I Cor. I : Christus (non inquit dimidius seu partitus) factus est nobis a Deo sapientia, justitia, sanctificatio et redemptio. Item, II Cor. V : Deus erat in Christo mundum sibi reconcilians et non imputans peccata.

70. Cum quo confertur Jerem. XXIII : Et hoc est nomen, quod vocabunt eum : Dominus justus noster. Item, XXXIII, fit item mentio verbi : Jehovah, qui locus utrobique interpretatur : *Le Seigneur est notre justice.*

71. Quæ res argumento est, nostram justitiam multo nunc præstantiorem esse, quam qualis amissa est, aut qualis a lege requiritur.

72. Absurditas, quæ inde exstruitur, rationis est, non verbi divini.

73. Quippe universam suam justitiam et nobis donare et sibi simul usurpare potest Christus eo modo, quo potest illam omnibus et singulis totam atque integram applicare.

74. Nam qui præter naturæ cursum homo factus est, non ita naturæ vinculis tenetur, ut nequeat, quod velit alteri applicare, et retinere sibi.

75. Ceu evidenter demonstrat cœna dominica, qua verum suum corpus et verum sanguinem nobis distribuit vescendum, et nihilominus ipse non amittit.

76. Quo minus credendum est, illum sua nobis imputata justitia exui et damnari?

77. Atqui gravis error est, putare, Christum nostram secundum legem obe-

dientiam imperfectam ita supplere sua sanctitate et integritate, ut simul cum merito passionis ipsius nobis in justitiam cedat.

78. Unde e regione natum est hoc, quod existimant, si Christus suam sanctitatem et legis obedientiam nobis imputet, nos ab obedientia legis liberari,

79. Quoniam hoc pro antinomis esset, illud papistis patrocinetur.

80. Nam ad justitiam nostram coram Deo valet sola Christi legis obedientia et perfectio cum merito passionis.

81. Hinc verum est, quod sequitur, ad (per) imputationem obedientiæ Christi nos liberari ab obedientia legis, quantum ad justificationem, scilicet ad eum finem, ut per illam justificemur.

82. Sed obligamur ad obedientiam propter aliam causam, nempe propter ordinem divinum de necessitate consequentiæ seu immutabilitate, ut loquuntur,

83. Quia justitiam fidei sequi debet justitia bonæ conscientiæ (Rom. VI : Liberati a peccato, servi facti estis justitiæ), quæ quidem Deo placet, quia persona placata est.

84. Ac quemadmodum materiale peccatum non aufertur (Rom. VII : Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi Dei), ita nec per justitiam nostram tollitur obedientia legis.

85. Loquor de justitia in hac vita, futura enim longe perfectior erit, peccato fundamento sublato, de qua Paulus concionatur, Gal. V : Spiritu ex fide exspectamus spem justitiæ, et I Jo. III : Quum apparuerit, similes ei erimus.

86. Cum illis, qui negant justitiam esse remissionem peccatorum, nobis nihil negotii, qui jam pridem ab Ecclesia expulsi sunt.

87. Constanter etiam nos asserimus cum Paulo affirmativam, quod justitia sit remissio peccatorum, modo dextre intelligatur.

88. Nam non modo privative intelligenda est remissio peccatorum : de liberatione ab ira Dei, sed etiam positive de divino erga nos favore, quod luculenter exprimitur utrumque apud Paulum, nomine Gratiæ.

89. Idcirco non temere ponuntur in definitione justitiæ duo hæc vocabula pro declaratione prædicati : Reconciliatio cum Deo et acceptatio ad vitam æternam, quam observationem videntur negligere hi, qui solam passionem Christi nostram complere justitiam tradunt.

90. Verumtamen, ut maxime utamur vocabulo Remissionis, simpliciter omissa subtilitate, tamen ex superioribus constat, Deum nec voluisse nec potuisse placari nisi pœna et obedientia simul, quam vicem præstat sacrificium Filii Dei.

91. Itaque, quocumque tandem res redeat, committitur fallacia Elenchi, qua ad eadem recurritur principia.

92. Cæterum dicta illa Scripturæ, quæ videntur soli passioni et morti Christi adscribere justitiam, exponenda sunt per Synecdochen, bibliis admodum familiarem, de reliqua etiam sanctitate et obedientia Christi,

93. Quam Synecdochen, quia illustris etiam est, Augustana confessio retinet art. 4, et scriptis suis subinde spargere non dubitant scriptores Ecclesiastici veteres simul ac neoterici, soli nonnunquam Salvatoris passioni conferentes, quod re ipsa universæ et integræ obedientiæ ipsius attribuunt, adeo, ut vel hoc sentire, quod antagonistæ affirmant, vel secum ipsi pugnare, neglecta hac ratione, videantur.

94. Nemo quidem hominum cogitatione assequi potest, quam magna res sit passio et mors Christi, sanguineus ejus sudor.

95. Nulla etiam humana satis considerat, quantum beneficium sit altera legis perfectio (quæ inevitabili mandato Dei præstanda erat, nec nos ullo modo poteramus), quam Filius Dei pro nobis et propter nos præstitit.

96. Quæ immensa merita si fideliter cordi credenti sunt meditata, ob rei altitudinem terrorem primum cor sentiet, postea vero tantarum rerum admiratio conscientiarum (?), quam ex profundis erigit valdeque recreat et consolatur.

97. Quare quum talis mens cogitat aut in fide nominat mortem, passionem et sanguinem Christi, ideo non alia Christi merita excludit, sed spiritu ea omnia conjunctim intelligit et comprehendit.

98. Nam Spiritus sanctus ideo sæpius hisce vocabulis utitur, utriusque nempe rei magnitudinis causa indicandæ, ne quis glorietur.

99. Ideo Augustinus hoc, quod totius fiduciæ nostræ certitudinem habendam in sanguine Christi ostendit, omnino non est (?) nec vult dictum, sed iis opponit, qui spem salutis et præsidium in propriis viribus aut operibus suis ponunt, non in Christi merito.

100. Nec venerandus etiam D. Lutherus, qui vel natus creditur ad declarandam denuo veritatem de hac (quam supra aliquoties commemoravimus) Synecdoche, sibi temperat, quantumvis alias clare huic, quam nos profitemur, sententiæ adstipulatur, ut est passim in ejus libris videre.

101. Cumque maxima merito hujus sit viri auctoritas in Ecclesia, de qua optime meritus est, integrum ejus locum elegantem et evidentem pro confirmatione veritatis in hac doctrina ad finem huc adjicere libet, in vernacula desumptum ex Postilla Germanica majori : *Voilà ce qu'a fait notre cher Sauveur, notre éternel Seigneur, notre médiateur devant Dieu, Jésus-Christ ; par son sang et sa mort, par sa pureté, son innocence et sa justice (qui était divine et éternelle), il a noyé et englouti tout le péché et toute la colère, qu'il a dû porter à cause de nous ; et son mérite a été si grand, que Dieu est satisfait et dit : Celui qu'il sauve par là sera sauvé.*

102. Idem in Commentario ad Gal. cap. IV, inter alia de hac re clarissima : Ideo duplici jure legem vici, prostravi, trucidavi, primum ut Filius Dei Dominus legis, deinde in persona vestra, quod tantumdem est, ac si vos ipsi legem vicissetis, quia victoria mea vestra est.

103. Brentius in eodem capite ad Gal. : Lex nihil juris habuit in ipsum, quod fuit innocentissimus, idcirco meruit, ut quotquot in ipsum credunt, redimerentur a lege, hoc est non, ut nihil adversi amplius patiantur, non, ut non affligantur suis crucibus in hac terra, sed ut non possit eos amplius accusare et damnare, et ut cruces, mortes non possint eis esse detrimento, sed necesse habeant, ipsis in bonum cedere propter Christum. Hæc est maxima omnium libertas nullo auro, nullis gemmis, ne omnibus quidem regnis totius terræ comparabilis.

104. Idem super Evang. Luc., XIX : Non enim sentiendum est, quod Christus tantum in cruce pro nostris peccatis passus sit. In cruce absolvit quidem passionem, sed pro peccatis nostris passus est ab initio suæ nativitatis usque

ad sepulcrum. Tota vita Christi nihil aliud fuit, quam expiatio peccatorum nostrorum.

105. Idem vir venerabilis Georgius Major sentit in c. 4, ad Gal., cumque etiam hujus viri doctrina sacris litteris sit consentanea, magnique faciant multi pii et docti viri illius auctoritatem, non dubitamus, quæ hoc in loco scripsit, pro vero asseverare.

106. Hemmingius ad Cor. I Christus factus est nobis justitia, etc.) inter alia : Justitia deinde fit nobis, quia remissis peccatis nobis credentibus justitia ipsius gratuito imputatur ; hac vestiti non amplius ut (peccatores) apparemus in conspectu Dei,

107. Victorinus in Matth. v : Christus implet legem : 1. Docendo, non quidem ferendo novas leges, ut aliqui somniant, sed recte enarrando et refutando pharisaicas corruptelas ; 2. implet legem faciendo, hoc est perfecta obedientia, quam nobis donat, ut per eam justificemur ; 3. sustinendo pœnas legi debitas pro nostro peccato ; 4. instaurando legem in credentibus dato Spiritu sancto juxta illud : Dabo legem meam in corda eorum.

Tot ergo tantisque testimoniis (conscientia et fide perpetuo attestante) confirmati dicimus et sentimus cum venerando et vere pio Domino Luthero, qui in suis thesibus de negotio justificationis (quas non temulenter neque temere conscripsit) inter alia sic confitetur : Omnia Christi nostra sunt, quacumque ille dixit, egit, vixit, passus et mortuus est, non aliter ac si ego dixissem, egissem, vixissem, passus et mortuus essem. Jo. XVII.

XII.

Confessio et doctrina Petri Ketzmanni de justificatione hominis coram Deo ad mandatum illustrissimi principis suæ celsitudini oblatæ.

(Cod. Germ. 1317. f. 92.)

Cum lex sit æterna et immutabilis norma justitiæ Dei, quæ omnes creaturas rationales obligat ad perfectam obedientiam interius exteriusque, æterna bona atque felicitatem promittens illis, qui præstant eam, reliquos vero inobedientes æterna morte damnandos decrevit, sequitur, nullum hominem, excepto uno Christo, posse æternam illam promissam felicitatem consequi, quod nullus hominum legem sic facere potest, ut Christus eam fecit. Omnes igitur sub maledictione et pœna legis sumus tanta, quæ impossibilis fuit, ut homo sustineret eam, ut sese ab illa liberare posset.

Atque posito, hominem potuisse sustinendo pœnam aliquando satisfacere legi, tamen denuo obligatur ad perfectam obedientiam, quæ in hac miseria et corruptione nostræ vitæ cum sit impossibilis, realiter ad pœnæ maledictionem. Nulla igitur salus, seu beatitudo, seu justitia coram Deo nobis ex lege.

Quare Evangelii doctrina, declarans misericordiam Dei erga miserum genus

humanum, ostendit atque docet, Christi Mediatoris officium fuisse, utrumque præstare nostra causa, vel nostræ salutis causa, juxta decretum et consilium Dei, quod ex sinu Patris, promissionibus patribus factis, doctrina prophetarum repetitis, tandem sua ipsius voce, carne in unionem personæ assumpta pertulit.

Scilicet ut in se derivatis peccatis nostris eorumque pœna solveret morte sua æquivalens pretium pro nobis in omnem æternitatem pretiosum in conspectu Dei Patris sui.

Et (cum) soluto peccato tamen justitia Dei requirit plenam obedientiam nobis impossibilem, ne denuo sibi aut moriendum aut patiendum nostra causa, aut nobis pereundum esset, etiam legem perfectissime implevit, sicque justitiæ Dei undequaque satisfaciens nobis vitam et beatitudinem æternam, quam lex cum conditione promittebat, tam agendo patiendoque quam pro nobis orando promeruit.

Hoc meritum, hæc obedientia Christi imputatur et donatur gratis ex gratia vera fide et fiducia adhærentibus ei. Est ergo justitia nostra hæc imputatio meriti et obedientiæ Christi, qua consistere possumus coram essentiali justitia Dei, quæ alioquin ignis consumens est.

Non est infusa gratia seu inhabitatio et novitas nostra, quæ cum adeo infirma sit, nec ex nostris viribus provenit, non digna est, ut justitia coram Deo dicatur condigna vita æterna seu ullo præmio alio:

Hæc vero imputata et donata obedientia Christi parit firmissimas consolationes contra quascumque tentationes ignitas mortis, peccati, Satanæ, legis.

Nam illis opponimus mortem et resurrectionem Christi mediatoris nostri, qua nostra mors non simpliciter stipendium peccati judicatur, sed propter Christum fide apprehensum et sancta et pretiosa in conspectu Dei. Legi item objicienti nobis nostram indignitatem et imperfectionem opponimus integram obedientiam Filii nostra causa Deo Patri præstitam, et confirmamus nostram invocationem non irritam apud Deum propter Filii sui factam intercessionem pro nobis.

Ex hoc igitur dono et imputatione omnium beneficiorum Christi, quam donat æternus Pater, quam promeruit Filius, quam Spiritus sanctus corda nostra dilatans pretiosissimum thesaurum deponit, fiducia conservat, in nobis existit pax, justitia, vita, gaudium, ut, in nobis operante Spiritu sancto, ornati hoc dono, incipiamus incedere juxta beneplacitum Patris in ipso tantum gloriantes, donec in futura vita perfecta et essentialis justitia nostra in nobis appareat. Intelligo igitur integram obedientiam Christi impletionem legis, passionem et intercessionem suam pro nobis nostra causa in nostram salutem ratione officii mediatoris factam ab ipso juxta consilium et beneplacitum Patris sui æterni Dei. Tam enim in sacris mentio fit, quod sub legem factus Christus obediverit, quam, quod sanguinem pro nobis fuderit suum, atque pro peccatoribus orasse Matt. v, 17 ; Es. VII, 11, 53 ; Luc. XXIII ; Jo. XIX ; Rom. v, 8 ; Gal. 4 ; Psal. XL.

Nec separo ista opera beneficiaque parta nobis per hunc mediatorem, ne respuam gratiam Dei eumque tentem, mediatorique ingratus sim, qui se tanta liberalitate felicitateque declaravit, et apparuit benignitate humanitateque

summa. Siquidem cum synecdochice Scriptura nostram justitiam sæpius appellet, et frequentissime uni beneficio seu operi attribuit, quod est universi operis nostræ redemptionis atque justificationis. Jerem. II, 3 ; Rom. v ; I Jo. II.

Absurda, quæ est contraria sententia sequuntur, sciens, volens omitto, certus negativam adversarium nunquam ex sacris probaturum, ubi separatis operibus et beneficiis mediatoris hujus pars illi propria nobis exclusis, pars vero alia nobis duntaxat claris verbis adjudicetur.

Hæc vero assertio mea, cum sacras litteras imitetur, ne recedat a sententia formulæ Ecclesiasticæ Vestræ Celsitudinis, Princeps illustrissime, atque conveniat cum scriptis et doctrina præcipuorum theologorum nostri temporis, quos ego præceptores meos humiliter agnosco atque veneror, Filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum, nostræ justitiæ assertorem, oro, ut per Spiritum gratiæ hunc consensum firmum atque propitium inter nos efficiat, atque avertat a me tantam impietatem, ut cæca arrogantia ductus temere ab illis tantis viris dissentiam turbasque moveam.

Annotavi antea aliquo loco breviter, quæ evidenter demonstrant, me nullius novi, impii, blasphemi dogmatis auctorem ; ea Celsitudo Vestra clementer atque placide cognoscere velit, submisse oro. Deus Vestræ Celsitudini et animi et corporis vires adaugeat, pietatis, justitiæ, prudentiæ, fortitudinis incrementa det, gubernationemque vestram tranquillam conservet. Amen.

XIII.

R. Viri M. Joh. Hofmanni, Ecclesiæ Rotenburgensis pastoris ac superintendentis, epistola ad doct. Jacobum Andreæ.

(Cod. Germ. 1317. f. 94.)

S. reverendissime ac clarissime vir, observande patrone et præceptor, quod raro, imo rarissime ad tuam D. litteras do, propterea fit, ne tuæ D., multis arduis negotiis non tantum occupatæ, sed pene obrutæ, molestus sim. Nec etiam nunc hac mea inculta epistola oneri essem tuæ D., nisi me gravis et intricata quædam controversia, in vicinia de articulo justificationis orta, non tantum propter meas, sed etiam vicinas ecclesias impulisset. Cum Cargius, Onolspacensis superintendens T. D. notus, non tantum privatim, sed publice etiam asserit, Christum esse nostram justitiam non secundum activam et passivam obedientiam, utiturque plausibilibus argumentis, quorum exemplum, mihi a quodam Onolspacensi ministro missum, tuæ D. apud affines D. doctoris Georgii Hampergeri physici nostri mitto, rogo obnixe, ut, examinatis istis Centum Cargii assertionibus, sententiam tuam ostendere et rescribere non dedigneris. Ego quibusdam ministris sententiam meam de hac controversia explorantibus respondi, me odisse illum novum modum docendi de justificatione hominis, et sentio, pie doceri et credi posse, Christum esse totum nostrum secundum suam totam sive omnem obedientiam, nec opus esse illa nova et arguta disputatione Cargii, et pios non debere permittere, ut vel Christi persona vel meritum sive obedientia

dividatur, præsertim cum Paulus dicat, Rom. VIII : Una cum Christo nobis donata esse omnia, sub quo vocabulo judico omnem obedientiam Christi comprehensam, et hac phrasi loquendi usos esse nostros præceptores, D. Lutherum et Brentium et alios, nimirum : Christum nostri causa passum esse, et fecisse, quidquid passus sit et fecerit, in hac re [1] pio zelo expeto et expecto. Addidi etiam disputationi Cargii de justificatione duo exemplaria orationis meæ in præterito anno habitæ de substantia cœnæ dominicæ. Nolui enim bonis amicis petentibus, ut hæc oratio in lucem ederetur, resistere in hunc finem, ut nostræ Ecclesiæ confessio de iis quæ a Cinglianis anathematizantur, exstet, præsertim cum ante paucos annos a calumniatore Simone apud multos traductus sim propter controversiam de consecratione sive recitatione verborum cœnæ, quod ex Sacramentariorum partibus sim eorumque sententiæ faveam. Bene et feliciter valeat T. D. una cum conjuge honestissima et tota familia. Rogo, ut meo nomine per occasionem et Brentium, D. Eberhardum Abbatem Bebenhausensem, D. Wilhelmum Bidenbach et D. L. Osiandrum quam officiosissime salutare non dedigneris. Datæ raptim Rotenburgi 9 Aprilis anno 67. T. D. reverenter et officiose salutant D. Fergius, D. Hornburgius et Doct. Hambergerius.

XIV.

Jacobus Andreæ Hofmanno. S.

(Cod. Germ. 1317. f. 94.)

Litteras tuas, vir doctissime, accepi, ad quas pridem respondissem, nisi mari occupationum mearum occupatus fuissem, et hanc ob causam nunc quoque breviter facio. Scriptum tuum exhibitum D. Brentio et utrique nostrum probatur. Dominus consensum inter nos conservet contra Cinglianorum scriptum, qui nobis, quando mediocrem successum senserint, non minus periculi creabunt, quam Papatus, est enim spiritus mendax et homicida. Conclusiones Cargii legi, sed nunc ordine refutationem scribere non potui. Hoc unum dico, mihi plane improbari, (eum) non modo consolationi nostræ detrahere, quam habemus in tota obedientia, quam etiam Christum in ordinem redigere tanquam per obedientiam debitam, quæ voluntaria fuit, et non minus pro nobis præstita, quam mors in cruce. Sed non modo in hac parte doctrinæ ægrotat, verum etiam totus est Cinglianus. Doleo vicem hominis alias probi et honesti, quem judico laborare, non malitia peccare existimo. Nos constanter utramque partem doctrinæ retineamus sinceram, et habebit ipse quoque collegam, qui non patietur hoc virus ipsum latius diffundere. Nos hoc anno a molestiis Cinglianorum respiramus, et mihi posthac negotium erit cum Jesuitis et Alcorano Turcico ; ut animi nostrorum contra utrumque Antichristum sunt confirmati, pudet utrumque suæ impietatis, quam tamen et gladio propagant, et novis coloribus pinguntur crassissimi errores, qui detegendi sunt. Bene et feliciter vale et pro nobis ora. Omnes, D. Winterbachium, utrumque Fergium et alios, quæso nomine meo diligenter salutes, in proximis litteris prolixior ero. Bene vale ; raptim ut vides 11 julii 67.

(1) *Ici semblent manquer les mots :* tuum judicium.

XV.

Joh. Hofmannus Jacobo Andreæ.

(Cod. Germ. 1317. f. 95.)

Reverendissime et charissime domine præposite et cancellarie, præceptor observandissime, precor ex animo, ut clementissimus dominus T. D., domino Brentio et similibus piis heroibus, sinceræ theologiæ assertoribus et defensoribus contra tot monstra, felicem annum, bonam et firmam valetudinem et longam vitam largiatur. Significavit mihi vere pius et doctissimus vir D. Doct. Georg. Hambergerus, physicus et medicus noster, se iter instituisse Thubingam præcipue ob hanc causam, ut ipsi committeretur in academia medica lectio. Quare valde doleo et crucior ob carentiam boni et fidi amici et medici, quamvis considerans, hunc virum ob excellentem eruditionem et peritiam in re medica, philosophia et linguis splendidiore conditione et loco dignissimum esse, et locorum intervallis, amicitiam inter bonos præsertim pias conscientias non dissolvi, lenius discessum feram. Ut autem paucis ad litteras D. T. respondeam, ago et habeo ingentes gratias, quod dignata sit D. T., me in causa Cargiana erudire et in sententia mea pia confirmare, quam confirmationem et collegis et aliis piis communicavi. D. Petrus Ketzmannus, qui præterito anno Cargio in collegam adjunctus est, et me per suos familiares aliquoties quam humanissime salutavit, ante paucos menses publice errorem Cargii, qui asserit, solam passivam obedientiam Christi ad nos pertinere exclusa activa, taxavit coram Ecclesia et ipso Cargio. Sed Cargius id ægre ferens monuit eum per epistolam, sed privatam, se cum ipso in hoc articulo non sentire. Hujus epistolæ copiam sive exemplum mihi a quodam amico missam hisce litteris meis inclusi. Videtur autem mihi Cargius in hoc articulo de justificatione hominis per solam passivam obedientiam Christi revelare aperte suum consensum cum Cinglianis in abneganda vera unione humanæ naturæ cum divina in secunda persona Trinitatis, et separare Christum hominem a Filio Dei in unitatem suæ personæ assumptum. Non ausus fuisset hoc impium dogma proferre, Christum hominem sua personali justitia indigere ad suam ipsius salutem, nec posse hanc nobis donare, qua ipse spoliatus non posset esse beatus ratione suæ humanitatis. Cum igitur Cargius non tantum dimidiatum Christum, quod ad divulsionem humanæ naturæ a divina, sed etiam quod ad obedientiam Christi attinet, Ecclesiæ obtrudat, non possum non illum pro pestilente doctore habere. Præcipuum ipsius argumentum de lege obligante nos vel ad obedientiam vel ad pœnam, non ad utrumque simul, intelligendum esse judico de homine ante lapsum, cui liberum fuit, vel per obedientiam dati præcepti beatitudinem, ad quam creatus erat, retinere, vel per inobedientiam amissa beatitudine morti et temporalibus et æternis pœnis sese obnoxium facere. Sed post lapsum lex requirit ad salvandum hominem corruptum non tam pœnam, quam obedientiam. Ideo Christus non tantum varia supplicia et tandem pœnam mortis sustinuit ad liberandum genus humanum ab æterna morte et maledictionibus legis, sed etiam perfectam obedientiam præstitit legi pro nobis, ut eam credentibus seu meritum salutis et æternæ vitæ dona-

ret. Hoc docet Paulus, Gal. IV, cum affirmaret Christum factum esse legi obnoxium, ut eos qui legi erant obnoxii redimeret, ut adoptione jus filiorum acciperemus. Rom. V non tantum passivæ, sed etiam activæ obedientiæ facit mentionem, cum ait : « Quemadmodum per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sumus multi, etc. » Vellem autem (si petere liceret), ut T. D. vel saltem aliquot præcipua argumenta probe examinares, eamque examinationem sive discussionem mihi communicares, qua in re non tam mihi, quam comministris et vicinis Ecclesiis gratissimum officium præstabis. An scripta T. D. contra Turcicum Alcoranum et Jesuitas, quorum in proximis litteris mentio facta est, typis excusa sint, necne, nescio. Dominus Pater cœlestis Domini notri Jesu-Christi, Tuæ Dignitati firmam valetudinem et multos annos propter afflictissimam Ecclesiam concedat. Bene et feliciter valeat T. D. una cum honestissima conjuge et tota domestica ecclesia. Datæ raptim Rotenburgi in ipso Purificationis Mariæ anno 68.

XVI.

D. Jacobus Andreæ M. Johanni Hofmanno S.

(Cod. Germ. 1317. f. 96.)

S. in Christo Jesu, Reverende vir et frater charissime, litteras tuas per D. D. Hambergerum, ad quas propter temporis brevitatem copiosius respondere non possum, quare hic me iterum excusatum habebis (accepi). Quod ad D. D. Hambergerum attinet, optarim, litteras meas pondus et auctoritatem habere apud Senatum. Etsi enim invitus eum a vobis abstraho, puto tamen nos divinitus obligatos omnes, si videamus aliquem ad majora natum, ut ejus studia et communem utilitatem adjuvemus. Non omnes ad docendum idonei sunt, qui alias praxi valent. Idque tu pro tua pietate et eruditione ad partem domini persuadere poteris, et me etiam excusare, ne forte existiment me ingratum vestræ Reipublicæ esse. De Cargii impietate seu potius furore et insania nunc etiam scribere non possum, et elleboro videtur mihi hominis caput purgandum magis, quam refutanda ipsius argumenta. Epistolam ipsius Ketzmannus ad Brentium misit, qui etiam respondit, et spero, eum nos auditurum esse, ut circumspecte agat, propterea quod Cargius sit in auctoritate, optarim posse aut componi aut removeri Cargium sine offensione Ecclesiæ. Nos D. Ketzmanno nolumus deesse, modo prudenter agat, et ferat, quod potest, donec judicium Dei contra hunc hominem maturetur, ad quem tu etiam sæpe scribas et eum in confessione veritatis confirmes. Recte enim tu jugulum argumentorum ipsius petiisti, dum a persona Christi totius ad ejus obedientiam procedis, quæ nullo modo debita est ratione Christi, sed ratione nostri tantum. Ego cum ad illum locum pervenero in explicatione locorum communium, errorem ipsius publica disputatione refutabo, nulla hujus furiosi hominis mentione facta. Bene et feliciter vale; 8 februarii, anno 68.

FIN DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

MÉLANCHTHON.

LES CONFESSIONS ET LES COLLOQUES CONSIDÉRÉS DANS LEURS RAPPORTS AVEC LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE PROTESTANTE DE LA JUSTIFICATION.

LA DOCTRINE PROTESTANTE DE LA JUSTIFICATION DANS SES RAPPORTS AVEC LA LETTRE DE SAINT JACQUES ET SAINT AUGUSTIN.

QUERELLES ANTINOMISTES.

QUERELLE OSIANDRISTE.

QUERELLES SUR LE LIBRE ARBITRE

ET LE PÉCHÉ ORIGINEL (SYNERGISME ET FLACIANISME.)

MAJORISME.

QUERELLE SUR LA NÉCESSITÉ DES BONNES ŒUVRES.

QUERELLE AVEC KARG,

SUR L'IMPUTATION DE LA JUSTICE ACTIVE DE J.-C.

QUERELLE SUR L'INAMISSIBILITÉ DE LA FOI ET DE LA JUSTICE.

NOTES ET PIÈCES JUSTIFICATIVES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

270.6
D693
DÖLLINGER, JOHANN J
LA RÉFORME

113128
v. 3